



universität
wien

Dissertation

Titel der Dissertation

„Einstellung und Sinn. Eric Weils Logik der Philosophie:
Vorbegriff, Vorgeschichte, Relektüre“

Verfasser

Mag. Peter Gaitsch

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, im April 2013

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:

A 092 296

Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:

Dr.-Studium der Philosophie / Philosophie

Betreuer:

Univ.-Prof. i.R. Dr. Günther Pöltner

Si tacuisses, philosophus mansisses...?

(frei nach Boethius)

Danksagung

Folgenden Personen, die Teile der Arbeit gelesen bzw. deren Entstehung auf vielfältige Weise unterstützt haben, sei für ihre verschiedenen Hilfestellungen besonders gedankt: Michael Blamauer, Jennie Carvill, Wolfgang Fasching, Matthias Flatscher, Richard Heinrich, Sebastian Lederle, Sandra Lehmann, Konrad Paul Liessmann, Sophie Loidolt, Martin Müller, Philipp Schaller, Philipp Schmidt, Alexander Schnell, Patrick Schuchter, Georg Stenger, Thomas Szanto, Gerhard Unterthurner, Michael Wallner, Kurt Walter Zeidler, Peter Zeillinger, allen Kolleginnen und Kollegen der „Phänomenologischen Werkstatt“, meinem Betreuer Günther Pöltner, meinen Eltern Germana und Josef Oberhofer – und nicht zuletzt meiner Frau Johanna Gaitsch.

Inhalt

SIGLENVERZEICHNIS	11
EINLEITUNG	13
I. VORBEGRIFF UND VORGESCHICHTE EINER LOGIK DER PHILOSOPHIE	21
ZUR EINSTIMMUNG: BEGEGNEN SICH ZWEI PHILOSOPHEN... ..	22
1. VORBEGRIFF: DIE EINSTELLUNGSGEBUNDENHEIT DES DENKENS	25
a) <i>Phänomenbeschreibung: Die philosophische Diskussion</i>	26
b) <i>Transzendente Erklärung: Einstellung und Vernünftigkeit</i>	30
2. SCHERBE I: KANTS ANZEIGE DER EINSTELLUNGSGEBUNDENHEIT DES DENKENS	39
3. SCHERBE II: FICHTES ANSATZ ZU EINER LOGIK DER PHILOSOPHIE	49
4. SCHERBE III: HAT HEGEL EINE LOGIK DER PHILOSOPHIE?	57
5. SCHERBE IV: SCHELLINGS SINN FÜR DIE ‚PARATAKTISCHEN‘ KLÜFTE DES DENKENS	71
a) <i>Die Rechtfertigung der ‚Parataxis‘ in Schellings Identitätssystem von 1801</i>	71
b) <i>Negative und positive Philosophie als Einstellungsmodifikationen des Denkens</i>	76
6. SCHERBE V: DILTHEYS METAPHILOSOPHISCHE WELTANSCHAUUNGSLEHRE	89
7. SCHERBE VI: CASSIRERS KONZEPT DER SYMBOLISCHEN FORM	99
8. SCHERBE VII: HUSSERLS OPERATIVER EINSTELLUNGSBEGRIFF	111
9. SCHERBE VIII: LASKS ANSATZ UND SEINE AUFNAHME BEI HEIDEGGER	123
a) <i>Die notwendige Erweiterung der Kategorienlehre gemäß Lask</i>	123
b) <i>Heideggers Einsicht in die Geschichtlichkeit des Denkens</i>	127
10. EXKURS: DELEUZES BILD DES DENKENS	131
a) <i>Deleuzes metaphilosophischer Standpunkt von 1968</i>	131
b) <i>Deleuzes modifizierter metaphilosophischer Standpunkt von 1991</i>	134
FAZIT	143
II. WEILS LOGIK DER PHILOSOPHIE IN PHÄNOMENOLOGISCHER RELEKTÜRE.....	145
1. GRUNDLEGENDE EINE PHÄNOMENOLOGISCHE RELEKTÜRE	145
a) <i>Philosophiologische Grunderfahrung als Ausgangspunkt</i>	145
b) <i>Neuprofilierung der Ersten Philosophie als Logik der (Frage-)Erfahrung</i>	148
c) <i>Systemanspruch und Dialektik der Erfahrung</i>	155
d) <i>Irreduzible Zweistimmigkeit des philosophischen Diskurses</i>	161
e) <i>Einstellung und Kategorie als operative Grundbegriffe</i>	166
f) <i>Das Konzept der Reprise als notwendiger dritter Grundbegriff</i>	171
g) <i>Der systemische Zusammenhang von erster und zweiter Lektüre</i>	175
h) <i>Methode der Kategorienbildung: regressiv-analytisch und progressiv-synthetisch</i>	180
i) <i>Akzentuierungen in der Kategorienrekonstruktion</i>	185

2. DIE KATEGORIEN DES BEGINNS	191
a) „Wahrheit“ als Kategorie der reinen Einstellung: Absoluter Beginn im Schweigen	191
α) Der ‚Beginn selbst‘ in der Epoché der Reflexion	191
β) Das Schweigen in reiner ‚Einstelltheit‘	195
χ) Der konstitutive Hiatus zwischen Einstellung und Kategorie der „Wahrheit“	199
b) „Un-Sinn“ als Kategorie der Ur-Reprise: Übergang in die erste Sprache	204
α) Der Übergang als „einfache Reflexion“ der Wahrheit	204
β) Die Struktur der reinen Reprise (Ur-Reprise)	207
χ) Die Sprachlichkeit des „Un-Sinns“: ‚Ur-teilen‘ und Schweigen	212
c) „Das Wahre und das Falsche“ als Kategorie des Diskurses: Sagen-der-Wahrheit	217
α) Der Übergang als Anerkennung des Sprechens von der Wahrheit	217
β) „Diskurs“ als wahrendes Hinlaufen zur Wahrheit und fälschendes Zurücklaufen zum Wahren	221
χ) Die apophantische Struktur der Sagbarkeit der unsagbaren Wahrheit	225
3. DIE KATEGORIEN DER ONTOLOGIE	231
a) Übergang: Dimensionen des Beginns des Philosophierens	232
α) Der paradigmatische Beginn im „Wahren und Falschen“: Die Wahrheit sagen	232
β) Der ‚bedeutungssensationalistische‘ Beginn in der „Gewissheit“: Das gesagte Wahre	234
χ) Der logische Beginn in der „Diskussion“: Das Wahre in der ‚Reflexion‘ des Begriffs	237
b) „Gegenstand“ als ‚Mutter‘-Kategorie aller ontologischen Untersuchungen	244
α) Übergang als Umkehrung des Sinns der Logik: Die objektive Logik der Wirklichkeit	244
β) Absolute Vernunft: Das (Sich-)Denken der objektiven Wirklichkeit	245
χ) Die wissenschaftliche Theoria des gegenständlichen Seins als ontologische Kategorienlehre	249
c) Vom „Gegenstand“ zum „Absoluten“: Drei Stufen der ontologischen Reflexion	255
α) Reflexion erster Stufe: „Das Ich“, „Gott“ und „Bedingung“	258
αα) „Das Ich“ als existenziale Reflexion des Gefühls in der Vernunft (Sinnfrage)	258
ββ) Die ontisch-ontologische Reflexion des Menschen in „Gott“ (Sinndimension)	262
χχ) Die „Bedingung“ als formalisierende Totalisierung der Reflexion (Sinnreduktion)	268
β) Reflexion zweiter Stufe: „Bewusstsein“ und „Geist“	272
αα) Das „Bewusstsein“ als menschlicher Angelpunkt der Reflexion (Wofür des Sinns)	272
ββ) Der „Geist“ als entmenschter Gipfelpunkt der menschlichen Reflexion (Sinn gestalten)	277
χ) Reflexion dritter Stufe: „Persönlichkeit“ und „Das Absolute“	282
αα) Die absolute Reflexivität menschlichen Existierens in der „Persönlichkeit“ (Sinnvollzug)	284
ββ) Die absolute Reflexivität des menschlichen Diskurses im „Absoluten“ (Sein des Sinns)	288
4. DIE KATEGORIEN DER REVOLTE	295
a) „Das Werk“ als Reflex des Un-Sinns des absoluten Sinns	296
α) Die allgemeine philosophielogische Bedeutung des „Werks“	296
β) Der spezifische kategoriale Gehalt des „Werks“	302
b) „Das Endliche“ als Reflexion des Werks im Medium des Sinns (Fundamentalpoesie)	305
5. DIE KATEGORIEN DES WIEDERBEGINNS	315
a) „Die Handlung“ als Verwirklichung des Sinns in der Welt	315
α) Die Kategorie der „Handlung“ als Endgestalt der Philosophie	315
β) Die politischen Kategorien der Sinnverwirklichung: „Moral“, „Gesellschaft“, „Staat“	322

b) „Sinn“ als formale Grundkategorie der Philosophie.....	328
c) Die „Schau des Sinns“ in der „Weisheit“	337
d) „Sinn“ und „Weisheit“ im Rahmen der Ersten Philosophie.....	349
α) Vom ontologischen „Sein“ zum protoontologischen „Sinn“	349
β) Die philosophielogische Kategorie des „Sinns“ als Grundbegriff der Ersten Philosophie.....	352
γ) Die phänomenale Ausweisung der erstphilosophischen Form des Sinns in der „Weisheit“	356
e) „Sinn“ und „Weisheit“ in Weils kosmologischer Kant-Deutung.....	360
f) Kants Schematismus-Problem als Ausgangspunkt eines Schematismus des Sinns.....	366
α) Kants Analyse der ontischen Erfahrung in der ersten und dritten Kritik.....	366
β) Das Problem der „subjektiven Deduktion“ und seine Lösung im freien Schematismus	370
αα) Das methodische Problem der subjektiven Deduktion	370
ββ) Der geregelte Schematismus des Verstandes in der Kritik der reinen Vernunft.....	371
γγ) Der freie Schematismus des Verstandes in der Kritik der Urteilkraft.....	373
γ) Ausblick auf einen erstphilosophischen Schematismus des Sinns	374
6. ZUSAMMENSCHAU DER KATEGORIENENTWICKLUNG	377
a) Ergebnisse der phänomenologischen Relektüre der Kategorienbildung.....	377
b) Eine basale Logik der Philosophie: Von der „Wahrheit“ zum „Sinn“	380
α) Logik der Wahrheit: Verborgtheit und Entborgenheit.....	380
β) Logik des Sinns: Sich-sagen-lassen der Wahrheit als „Zwischenereignis“	384
RESÜMEE	387
LITERATURVERZEICHNIS.....	391
1. ZITIERTER WERKE VON ERIC WEIL.....	391
2. WEITERE VERWENDETE LITERATUR	391
ANHANG I: ABSTRACT	401
ANHANG II: CURRICULUM VITAE	403

Siglenverzeichnis

- EC I, II Eric Weil: *Essais et conférences*. T. I: *Philosophie*. T. II: *Politique*. Vrin: Paris 1991.
- ENHP Eric Weil: *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*. Septentrion: Villeneuve d'Ascq 1999.
- LP Eric Weil: *Logique de la philosophie*, Vrin: Paris 1950; dt. Übers.: *Logik der Philosophie*, aus dem Franz. übers. v. Alexander Schnell. Olms: Hildesheim u.a. 2010 [Seitenangaben im Text nach folgendem Schema: franz. Ausgabe/deutsche Übersetzung. Einfache Seitenangaben beziehen sich auf die französische Originalausgabe; die Übersetzung stammt in diesen Fällen vom Verfasser].
- PK Eric Weil: *Problèmes kantians*. 2. Aufl. Vrin: Paris 1982; dt. Übers.: *Probleme des Kantischen Denkens*. Einleitung und Übersetzung von Hector Wittwer. Duncker & Humblot: Berlin 2002 [Seitenangaben im Text beziehen sich auf die deutsche Übersetzung].
- PM Eric Weil: *Philosophie morale*. 4. Aufl. Vrin: Paris 1987.
- PP Eric Weil: *Philosophie politique*. 5. Aufl. Vrin: Paris 1989; dt. Übers.: *Philosophie der Politik*. Luchterhand: Neuwied/Berlin 1964 [Seitenangaben im Text beziehen sich auf die deutsche Übersetzung].
- PR I, II Eric Weil: *Philosophie et réalité*. T. I: *Essais et conférences*. T. II: *Inédits suivis de Le cas Heidegger*. Beauchesne: Paris 2003.

Einleitung

Der Versuch einer philosophischen Auseinandersetzung mit der Philosophie Eric Weils (1904–1977),¹ deren systematischer Kern die *Logique de la philosophie* (franz. 1950, dt. Übers. 2010) darstellt, muss auf größere Schwierigkeiten stoßen. Diese beruhen vor allem auf dem ‚erratischen‘ Charakter des Hauptwerkes, der wohl für die zu diagnostizierenden Defizite in der philosophischen Rezeption, auf die noch einzugehen ist, hauptverantwortlich gemacht werden muss.

Das Erratisch-Opake dieses Werks hat mehrere Ursachen. Erstens handelt es sich um ein Werk der Systemphilosophie in der hegelschen Tradition: Weils *Logik der Philosophie* entfaltet ein System von philosophischen Kategorien, dessen Ende zum Beginn zurückführen soll, sodass sich ein „Kategorienzirkel“ bildet. Dadurch ergeben sich für eine philosophische Rezeption die klassischen Probleme des Systemdenkens, die sich an den notorischen Schwierigkeiten im Umgang mit Hegels *Wissenschaft der Logik* – dem einzigen literarisch vollständig ausgeführten Systemteil in Hegels Philosophie – exemplarisch veranschaulichen ließen: Das Werk entfaltet keine vom Systemzusammenhang isolierbaren Thesen und Begründungen und es verfolgt keine vom Systemgang ablösbare Methode. Ein solches Werk fordert den philosophischen Leser daher nicht zu einer argumentativen Auseinandersetzung mit seinem ‚Standpunkt‘ auf, sondern erwartet von ihm, dass er in das System ‚eintritt‘ und es immanent nachvollzieht. Es verhält sich also gegenüber jedem Anspruch einer kritischen philosophischen Auseinandersetzung prinzipiell abweisend.

Zweitens kommt aber noch hinzu, dass Weil nicht einfach an Hegels Problemstellung anschließt, um etwa eine alternative Version einer ‚Wissenschaft der Logik‘ zu konzipieren, sondern mit dem Anspruch auftritt, etwas ‚Neues‘ in die Philosophie einzuführen. Denn mit dem Kategoriensystem einer ‚Logik der Philosophie‘ bewegt sich Weil auf einer eigenartigen Reflexionsebene und stiftet eine neue Art von philosophischem Diskurs.

Drittens werden die Kategorien dieses eigentümlichen Systems auf eine Art entwickelt, dass es keine argumentativ eindeutig ausweisbaren ‚Deduktionen‘ enthält. Dieser Mangel an Deduktionen ist allerdings weder allein der Systemform noch der Schwäche der Ausführung geschuldet, sondern beruht darauf, dass die Kategorien, die dieses System entfaltet, nicht etwas für sich Bestehendes sind, sondern in menschlichen Erfahrungsformen („Einstellungen“, *attitudes*) verankert

¹ Umfangreiche und verlässliche Informationen zu Leben und Werk Eric Weils finden sich auf den Webseiten des 2011 neu gegründeten *Institut Eric Weil* der Universität Lille: <http://eric-weil.recherche.univ-lille3.fr/> (Zugriff 12.11.2012).

sind. Von hier aus stellt sich die scheinbar paradoxe Aufgabe zu begründen, weshalb eine ‚Logik der Philosophie‘ so wenig (formale wie transzendente) ‚Logik‘ enthält.

Die beiden Hauptstücke der vorliegenden Arbeit („Vorgeschichte“ und „Relektüre“) sind so konzipiert, dass sie diesen besonderen Schwierigkeiten, die der Untersuchungsgegenstand ihr stellt, auf philosophische Weise begegnen. Das Ziel ist es, auf dem Wege der geschichtlichen Destruktion und der methodischen Besinnung einige eröffnende Schritte hin zu einer philosophischen Auseinandersetzung mit Weils *Logik der Philosophie* zu gehen und auf diese Weise für weitere, tiefer dringende Auseinandersetzungen ein vorläufiges Fundament zu legen. Dabei gilt es, vor allem zwei Gefahren zu entgehen, denen zu erliegen dem Verzicht auf eine philosophische Auseinandersetzung gleichkäme: (1) die Gefahr der Entschärfung des Neuartigen mit den wohlfeilen Mitteln der Philologie, (2) die Gefahr der Verführung durch das System.

(1) Wenn die „Vorgeschichte“ den von Weil instituierten philosophielogischen Diskurs in einen größeren philosophiegeschichtlichen, wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang rückt, dann geschieht dies weder dazu, um das Eigenartige dieses Diskurses zu minimieren, noch dazu, die faktischen ‚Einflüsse‘, die auf Weil gewirkt haben, philologisch aufzudecken, sondern nur dazu, die Fragestellung, die einem solchen Systemversuch unthematisch zugrunde liegt, philosophisch deutlicher zu profilieren. (2) Die „Relektüre“ wiederum ist so konzipiert, dass sich Weils Kategorienbildung so weit als möglich direkt philosophisch erschließen soll, ohne in ihren sekundären Anwendungsmodus als „Typologie“ der philosophiegeschichtlichen Positionen bzw. der möglichen philosophischen Weltanschauungen zu geraten, der in der Rezeption von Weils Werk einen allzu großen Raum einnimmt. Denn darin besteht tatsächlich eine der hartnäckigsten Verführungen der Systemphilosophie: dass die einmal aufgestellten Kategorien aufgrund ihres geschlossenen Systemzusammenhangs einen autoimmunen Charakter erhalten, wodurch sich der Fokus ihrer philosophischen Behandlung immer mehr in Anwendungsfragen – im Rahmen von philosophiegeschichtlichen Analysen, die durch die vorausgesetzten philosophischen Kategorien angeleitet werden – verlegt. Im Fokus der vorliegenden Arbeit steht hingegen allein der immanente philosophische Gehalt des Systems; sein – möglicherweise beträchtlicher – typologischer Wert bleibt ausgeklammert.

Der „Vorgeschichte“ und der „Relektüre“ ist ein Kapitel zum „Vorbegriff“ einer Logik der Philosophie vorangestellt, das dazu dient, einen eigenständigen systematischen Standpunkt zu begründen, von dem aus eine philosophische Auseinandersetzung mit der *Logik der Philosophie* möglich ist. Der „Vorbegriff“ begründet jedoch nicht einfach einen beliebigen externen Standpunkt zur Gedankenfigur einer Logik der Philosophie, sondern hat den Anspruch, die organisierende Grundidee der *Logik der Philosophie*, die sich im Einstellungsbegriff artikuliert, eigens zu begründen: Eine Logik der Philosophie ist eine *Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des*

Denkens. Die damit verknüpfte These lautet, dass Weils *Logik der Philosophie* „phänomenologisch“ (in einem noch zu erläuternden Doppelsinn) gelesen werden muss. Der so entwickelte systematische „Vorbegriff“ bildet dann den Fokus für die „Vorgeschichte“ und ist dafür verantwortlich, dass die daran anschließende „Relektüre“ der Kategorien der *Logik der Philosophie* als eine „phänomenologische“ zu bezeichnen ist.

Eric Weils Selbstverständnis ist das eines „posthegelianischen Kantianers“¹. Dieser Ausdruck, der durch die folgenden Ausführungen seine Erfüllung erhalten wird, lässt sich so verstehen, dass es Weil darum geht, den strengen hegelschen Systemanspruch ernst zu nehmen und dabei doch weiterhin den Menschen – d.h. kantisch das „endliche Vernunftwesen“ bzw. das „vernünftige Weltwesen“ – als Ausgangs- und Zielpunkt der philosophischen Reflexion zu rechtfertigen. Für eine erste grundlegende Orientierung lässt sich Weils eigenständiges philosophisches Werk grob in drei Phasen unterteilen, wenn man einmal von seinen bedeutenden philosophiegeschichtlichen Beiträgen, insbesondere seinen frühen, von Cassirer und Koyré begleiteten Arbeiten zur Renaissancephilosophie sowie seinen reifen Studien zur aristotelischen, kantischen und hegelschen Philosophie absieht:

(1) *Logik der Philosophie* (1934–1950): Der Beginn dieser ersten Phase ist mit der ersten französischsprachigen Publikation² markiert, in der Weil bereits einige philosophiologische Grundbegriffe („Situation“, „Einstellung“, u.a.) einführt und einige Themen diskutiert, die dann in der *Logique de la Philosophie* (1950) ihre endgültige Gestalt erhalten.

(2) *Praktische Philosophie* (1951–1962): An die erste Phase schließen sich Werke an, die die praktischen Konsequenzen aus dem in der *Logik der Philosophie* gewonnenen Standpunkt der Philosophie und des Philosophierens ziehen, insbesondere in politikphilosophischer (*Philosophie politique*, 1956) und moralphilosophischer (*Philosophie morale*, 1961) Hinsicht.

(3) *Ontologie und Naturphilosophie* (1963–1977): Ab 1963, einsetzend mit den *Problèmes Kantians* und dem Vortrag „Philosophie et réalité“, ist eine spezifische Rückwendung zu Grundfragen der theoretischen Philosophie zu bemerken, die sich allerdings in keinem größeren philosophischen Werk mehr niederschlägt, sondern nur in einigen Aufsätzen³ und nachgelassenen Manuskripten⁴ einen Ausdruck findet.

Während das Bestehen der ersten beiden Phasen in der Forschungsliteratur einen weitgehenden Konsens darstellt, ist die mit der Ansetzung einer dritten Phase verbundene These einer ontologischen und naturphilosophischen Akzentverschiebung der ursprünglichen philosophiologischen Systematik kontrovers. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich in diesem Kontext die

¹ Ricœur 1969, 402f.

² „De l'Intérêt que l'on prend à l'Histoire“ (1934) (= EC I, 207–231).

³ Besonders „De la Réalité“ (1964) (= EC I, 297–323).

⁴ „De la nature“ (o.J.) (= PR I, 343–363), „De la nature“ (1975) (= ENHP 11–114).

These der Existenz dieser dritten Phase stärken, indem ich unter anderem die ontologischen und naturphilosophischen Implikationen der *Logik der Philosophie* herauszuarbeiten versuche, die deren spätere Explikation als *systemimmanent motiviert* erscheinen lassen (*siehe unten insbes. Seite 337ff*).

Eingangs wurde bereits angedeutet, dass die philosophische Rezeptionslage betreffs der *Logik der Philosophie* recht unbefriedigend ist. Durch den erratisch-opaken Charakter des Werks dominieren systemimmanente Darstellungen, Systemanwendungen in Gestalt von philosophiehistorischen Analysen sowie äußerlich bleibende Vergleiche mit anderen Denkern. In der Außenperspektive erscheint die *Logik der Philosophie* zudem als das Produkt eines anachronistischen Hegelianismus.¹ Jean Wahl bezeichnete dieses Werk demgemäß als eine „Phänomenologie des Geistes 1950“².

Dabei ist die *Logik der Philosophie* ein überaus erläuterungsbedürftiges philosophisches Werk. Rund 40 Jahre nach seiner ersten Veröffentlichung und rund 10 Jahre nach Weils Tod hat dessen Schüler Gilbert Kirscher einen meisterhaften Kommentar³ veröffentlicht, der auch nach den seither publizierten monographischen Studien⁴ zur *Logik der Philosophie* zweieinhalb Jahrzehnte später noch immer die maßgebliche und richtungsweisende Interpretation der *Logik der Philosophie* darstellt. Meine phänomenologische Relektüre der *Logik der Philosophie* vollzieht sich deshalb in wesentlichen Punkten als eine kritische Auseinandersetzung mit Gilbert Kirschers Relektüre und Kommentierung von Weils Werk. Meine ‚polemische‘ Vorgehensweise verfolgt dabei nicht die Absicht, die Leistung von Kirschers wirkmächtig gewordener Interpretation zu schmälern, sondern dient in methodologisch-theoriestrategischer Hinsicht – *polemos pantôn men patêr estî*⁵ – dazu, neue systematische Wege der Weil-Interpretation zu eröffnen und insbesondere das phänomenologische Potenzial der *Logik der Philosophie* freizulegen. In meinem Versuch einer phänomenologischen Relektüre möchte ich im Verlauf der Arbeit zeigen, dass Kirschers Relektüre eine fragile ‚neukantianische‘ Zuspitzung enthält, die aufgrund ihrer weitgehend überzeugenden Ausarbeitung die nachfolgenden Studien zur *Logik der Philosophie* stark beeinflusst hat. Um etwaige phänomenologische Potenziale von Weils Text freizulegen, ist es daher vor allen Dingen erforderlich, diese neukantianische Zuspitzung in direkter Auseinandersetzung mit Kirschers Kommentar rückgängig zu machen. Was dabei in der vorliegenden Arbeit mit Blick auf ein gewisses *Primat des Formalen* als „neukantianisch“ tituiert wird, um eine bestimmte Richtung der Interpretation zu bezeichnen und sie von der „phänomenologischen“ Zugangsweise abzuheben,

¹ Vgl. exemplarisch Derrida 1972, 177f. Derrida führt hier in einer Anmerkung grob schematisch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Weil und Levinas im Verständnis von Diskurs und Gewalt aus.

² N.N. 1951, 446.

³ Kirscher 1989, ferner die beiden ergänzenden Aufsatzsammlungen: Kirscher 1992 und 1999.

⁴ Perine 1991, Ganty 1997, Deligne 1998, Canivez 1999, Savadogo 2003, Schuchter 2003, Guibal 2011, Quéré 2011.

⁵ Heraklit, Fr. 53 nach Diels/Kranz (DK 22, B 53).

ergibt sich dabei vor allem aus der „Vorgeschichte“, insbesondere den vorbereitenden Abschnitten zu Cassirer und Lask.¹

Trotz dieser kritischen Auseinandersetzung hat Kirschers Werk von 1989 auch für die vorliegende Arbeit Modellcharakter, was den Aufbau betrifft: Es erschien mir sachlich erforderlich, analog zu Kirschers Werk der Relektüre des Systems eine eigene systematische und philosophiegeschichtliche Überlegung in Gestalt von „Vorbegriff“ und „Vorgeschichte“ voranzuschicken (Teil I), die den Horizont für die „Relektüre“ (Teil II) aufspannt. Bei Kirscher ist diese Überlegung dem *Beginn- und Anfangsproblem der Philosophie* gewidmet,² in dem er den Schlüssel zum Verständnis der *Logik der Philosophie*, insbesondere ihrer Thematik der *vorvernünftigen Freiheit*, sieht. Ich sehe den Schlüssel hingegen in der Idee der Einstellungsgebundenheit des Denkens, die zu einer phänomenologischen Relektüre führt.

Vorauszuschicken ist, dass aufgrund der sachlichen Erfordernis, der *Erfahrung des Denkens* gerecht werden zu müssen, das „Phänomenologische“ in den folgenden Ausführungen in doppelter Gestalt auftreten wird. Die dialektische Natur der Erfahrung des Denkens wird uns zum einen dazu führen, das „Phänomenologische“ im hegelschen Sinne, und zwar im Sinne einer „Wissenschaft der [dialektischen] Erfahrung des Bewusstseins“ zu verstehen. Darin erfährt das oben zitierte Diktum von Jean Wahl seine sachliche Gründung. Programmatisch gilt hier folgender später verfasster Satz Weils: „Wenn es erlaubt ist, in Vergleich und Gegensatz zu einem der großen philosophischen Systeme vorzugehen: Wir bitten den Leser, zumindest die Möglichkeit einer Überwindung der Differenz zwischen *phänomenologischer* Entfaltung und *enzyklopädischer* Darstellung einzuräumen, also die Möglichkeit einzuräumen, dass das, was sich in der genetischen Analyse im Ausgang von anfänglichen ‚Gewissheiten‘ zeigt, nicht nur den Vorhof des Systems bildet, sondern das System selbst ist, als ein Wirkliches im Sich-Verwirklichen [...]“ (PM 8f.) Dieser Rekurs auf das Phänomenologische ist ein wichtiger Hinweis, um den Systemsinn bei Weil recht zu fassen. Denn vor diesem Hintergrund scheiden alle Versuche, die Logik dieses Systems möglichst streng *begriffs- oder transzendentallogisch* zu fassen, als der Sache unangemessen aus.

Zum anderen aber wird uns die Erfahrung des Denkens in seiner Einstellungsgebundenheit dazu führen, das „Phänomenologische“ dieser Untersuchung auch im Sinne der husserlschen Provenienz anzusetzen, insofern der Sinnbezug von philosophischen Einstellungen als intentionales Korrelationsphänomen zu analysieren ist. Im Versuch, die Erfahrung des Denkens als Sinnbildungsgeschehen zu analysieren, wird uns dabei Marc Richirs radikalisierte Umgestal-

¹ Siehe Scherbe VI (Cassirer), *Seite 99ff.*; Scherbe VIII (Lask), *Seite 123ff.* Zum Verständnis des entgegengesetzten „Phänomenologischen“ siehe vor allem Vorbegriff, *Seite 26ff.*; Scherbe VII (Husserl), *Seite 111ff.*; Grundlegung einer phänomenologischen Relektüre, *Seite 145ff.*

² Vgl. Kirscher 1989, 17–151.

tung der husserlschen phänomenologische Methode in Hinblick auf eine Phänomenologie des sich bildenden Sinns eine maßgebliche Referenz sein.¹

Auch der thematische Fokus ist auf dieser phänomenologischen Basis ein doppelter. Dies bildet sich in den beiden Teilen der vorliegenden Arbeit ab. Der erste und grundlegende Fokus ist die Erhellung des *Einstellungsbegriffs*, der in der *Logik der Philosophie* – als einer Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens – als operativer Grundbegriff fungiert. In diesem Rahmen siedelt sich ein zweiter Fokus in Gestalt einer Erhellung des *Sinnbegriffs* als aussichtsreichem ‚Kandidaten‘ für einen (gegenüber dem Seinsbegriff alternativen) erstphilosophischen Grundbegriff an. In der *Logik der Philosophie* tritt der Sinnbegriff als grundlegende philosophische *Kategorie* sowie zugleich als fundierendes *Urphänomen* auf, wie in der „Relektüre“ gezeigt werden wird (*siehe unten Seite 328ff.*). Den Horizont meiner Interpretation bilden daher Überlegungen, die den bei Weil stets aufrecht erhaltenen Anspruch einer Ersten Philosophie (vgl. LP 69) von einer ‚bestimmenden‘ *Logik der Konstitution von Sein* zu einer ‚reflektierenden‘ *Logik der Erfahrung von Sinn* umlenken wollen. „Einstellung“ und „Sinn“ sowie ihr innerer phänomenologisch-methodischer Zusammenhang bilden somit den Gegenstand (*obiectum formale*) der vorliegenden Arbeit.

In einer ersten Annäherung an das neuartige Thema einer ‚Logik der Philosophie‘ lassen sich einige naheliegende Missverständnisse ausräumen, die sich mit diesem Titel assoziieren lassen: Eine ‚Logik der Philosophie‘ zielt weder auf eine allgemeine formale Logik noch auf eine gegenstandsbezogene transzendente Logik, aber auch weder auf eine geschichtsphilosophische Logik der Philosophiegeschichte² noch auf eine spekulative Logik im Sinne eines sich selbst bewegenden Begriffs, wie sie Hegels *Wissenschaft der Logik* auszeichnet. Das, was hier ‚Logik‘ heißt, muss sich zuerst von der Sache her bestimmen, die zur Verhandlung steht, also aus dem Wesenscharakter des philosophischen Denkens. Aus der Gebundenheit der Denkformen (Kategorien) an Erfahrungsformen (Einstellungen) wird sich der Sinn dessen ergeben, was unter ‚Logik‘ zu verstehen ist. Die Denkformen, die in einer Logik der Philosophie herausgearbeitet werden, sind zudem nicht Kategorien des Gedachten (*cogitatum*), sondern Kategorien des Denkens (*cogitatio*). In einer Logik der Philosophie geht es daher um die *Darstellung der erfahrungsmäßigen Bewegtheit des Denkens*. Daraus wird bereits ersichtlich, dass sich eine Logik der Philosophie nicht in einer argumentationstheoretischen normativen Diskurstheorie im Stile von Habermas erschöpfen darf (*siehe unten „Vorbegriff“, Seite 25ff.*).

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass die hier gewählte phänomenologische und erstphilosophische Ausrichtung des Themas der Einstellungsgebundenheit des Denkens dazu geführt hat, einen

¹ Vgl. Richir 2000, Richir 2001.

² Vgl. Weils Abgrenzung seines Unternehmens von einer „idealisierten Geschichte“: Es geht in einer Logik der Philosophie nicht um das „Schema der geschichtlichen Entwicklung“ (LP 25/45).

viel versprechenden alternativen Weg, der über eine sprachphilosophische Herangehensweise verläuft, nicht zu gehen. Denn in Gestalt einer etwa an Blumenberg anknüpfenden „Metaphorologie“ der philosophischen Begriffsbildung scheint es möglich zu sein, die Einstellungsgebundenheit des Denkens direkt sprachphilosophisch zu explizieren, und zwar als Nichtreduzierbarkeit des Metaphorischen in der „perspektivenartikulierenden Rede“¹ der Philosophie. Meine vorliegende Arbeit zielt nicht auf eine solche erhellende sprachphilosophische Explikation. Sie mündet stattdessen in einer weiterführenden phänomenologischen Methodenlehre, wie sie im Resümee kurz angedeutet wird (*siehe unten Seite 387ff.*).

¹ Seel 2002, 36. Seel spricht auch von „Sichtweisen oder Einstellungen“, deren Gehalt „nicht in wörtlicher Darstellung zur Sprache kommen kann. [...] Die bekräftigende oder verändernde Kommunikation von Sichtweisen *innerhalb* ihrer Perspektive bedarf der Verfahren ‚uneigentlicher‘ Rede.“ (ebd. 26) In seinem Aufsatz zeigt Seel sehr schön, dass diese „kontextartikulierende Leistung“ (ebd. 25) die unverzichtbare Grundfunktion der metaphorischen Rede für die menschliche Welterschließung ist.

I. Vorbegriff und Vorgeschichte einer Logik der Philosophie

Die Logik ist zwar unerschütterlich,
aber einem Menschen der leben will,
widersteht sie nicht.
(Kafka, *Der Proceß*, „Ende“)

Damit die Auseinandersetzung mit Eric Weils *Logik der Philosophie* philosophisch fruchtbar werden kann, bedarf es einer orientierenden Vorüberlegung. Dieser Orientierung bedarf es umso mehr, als die in diesem Werk verhandelte Sachproblematik in keinem zeitgenössischen philosophischen Diskussionszusammenhang mehr lebendig zu sein scheint: Der Gedanke einer „Logik der Philosophie“ hat schlicht keine Geschichte gemacht. Die erste Begegnung mit der *Logik der Philosophie* ist dementsprechend mit einer Erfahrung der Irritation verbunden, die uns zu folgender Frage führt: *Wie lautet die Frage, auf die eine „Logik der Philosophie“ die Antwort sein möchte?* Um diese Frage zu beantworten, werde ich im Folgenden unter dem Stichwort „Einstellungsgebundenheit des Denkens“ einen *Vorbegriff* von „Logik der Philosophie“ ausarbeiten, der es außerdem erlauben wird, Nähe und Distanz zu verwandten zeitgenössischen philosophischen Unternehmungen (Diskurs- und Argumentationstheorien, Soziologie philosophischen Wissens, Metaphilosophie) besser einzuschätzen.

Die auf den „Vorbegriff“ folgenden Kapitel dienen, beginnend mit einer Studie zu Kant, der philosophiegeschichtlichen Situierung der philosophielogischen Fragestellung. Denn auch wenn Weils Idee einer „Logik der Philosophie“ keine Geschichte gemacht hat, tritt sie philosophiegeschichtlich dennoch nicht aus dem Nichts hervor, sondern steht in einem wirkungsgeschichtlichen Feld, das ich in Gestalt einer *Vorgeschichte* explizieren möchte, für die der Vorbegriff den heuristischen Leitfaden bereitstellt. Da sich die Absicht, eine solche Vorgeschichte zu zeichnen, kaum an den Wortlaut früherer philosophischer Versuche halten kann – von einer „Logik der Philosophie“ und einer „Einstellungsgebundenheit des Denkens“ ist in der Philosophiegeschichte natürlich kaum die Rede –, sondern sich auf untergründige und verschüttete ideengeschichtliche Zusammenhänge einlassen muss, haben diese Ausführungen den Charakter von „archäologischen“ Untersuchungen: Sie legen im ideengeschichtlichen Feld einen Zusammenhang von „Schichten“ frei, ohne auf direkte kausale Einflüsse zu stoßen; sie beschränken sich auf die Hebung einiger fragmentarischer „Scherben“, ohne den Anspruch auf vollständige Ergründung erheben zu dürfen; und sie müssen dergestalt mit einem ordentlichen Maß an spekulativer Deutungsarbeit verknüpft werden. Auch wenn der epistemische Status dieser Vorgeschichte also nicht als sehr hoch zu veranschlagen sein wird, ist eine solche ideengeschicht-

liche Archäologie dennoch unerlässlich, um den Einsatzpunkt von Weils *Logik der Philosophie* kenntlich zu machen.

Zur Vorbereitung auf die Ausarbeitung eines Vorbegriffs der Logik der Philosophie sei aber eine *narrative Provokation* vorausgeschickt.

Zur Einstimmung: Begegnen sich zwei Philosophen...

Im April 1981 kam es auf einer Pariser Tagung zu einem Gipfeltreffen der zentralen Figuren von Hermeneutik und Dekonstruktion.¹ Gadamer hatte sich offenbar vorab mit dem Werk Derridas vertraut gemacht und hielt zunächst einen Vortrag zum Thema „Die hermeneutische Herausforderung“, in dem er immer wieder Bezüge zu Derridas Denken herstellte und Dialogbereitschaft signalisierte. Im Anschluss daran hielt Derrida einen Vortrag über Heidegger und Nietzsche, der keinerlei erkennbare Bezüge zu Gadamer aufwies. Da den Organisatoren diese Asymmetrie peinlich war, wurde Derrida gebeten, am folgenden Tag wenigstens noch einige Fragen an Gadamer zu richten. Am folgenden Tag stellte Derrida drei kurze Fragen, auf die Gadamer mit „Unverständnis und Verblüffung“² reagierte: Die Fragen Derridas, die um die Begriffe „Wille“, „Dialog“ und „Verstehen“ kreisten, bezogen sich nicht in erster Linie auf das, was Gadamer in seinem Vortrag ausgeführt hatte, sondern vielmehr auf die Voraussetzungen, die in Gadamers bekundeter und hermeneutisch reflektierter Bereitschaft zum Dialog lagen. So brachte Derrida etwa die Bereitschaft zum Dialog mit der „Metaphysik des Willens“ in Zusammenhang. Gadamer reagierte gereizt, indem er „versicherte, dass seine Rede sich himmelweit von jeglicher Metaphysik entfernt befinde, dass er lediglich angespielt habe auf den elementaren Willen zum Verstehen eines jeden Dialogpartners. Das sei nicht Metaphysik, sondern allein die elementare Verstehensbereitschaft und -fähigkeit desjenigen, der den Mund öffnet, um verstanden zu werden, und die Ohren, um den anderen zu hören [...]“.³ Mit einem Wort, eine philosophische Verständigung zwischen Gadamer und Derrida kam nicht zustande, die Begegnung galt generell als gescheitert.⁴

Auf diese Erzählung einer „scheiternden“ Begegnung zwischen so genannten „echten“ Philosophen, die in ihrer Typik parabelhafte Züge trägt, kann man, wiederum als Philosoph, ganz verschieden reagieren. Eine erste Möglichkeit besteht darin, den Grund für das Scheitern darin zu

¹ Vgl. die aufschlussreiche Darstellung der Begegnung zwischen Gadamer und Derrida in Grondin 2009, 101–108, die meiner „Erzählung“ zugrunde liegt. Derridas Fragen finden sich in Derrida 2004, 51–54, abgedruckt.

² Grondin 2009, 108.

³ Ebd.

⁴ Vgl. ebd. 110. Grondin selbst kommt zu einem differenzierteren Urteil, da er spätere wechselseitige Bezüge im Werk Gadamers und Derridas ausfindig macht, die in dieser ersten Begegnung ihren Ursprung haben: Grondin 2009, 109–113.

sehen, dass einer der Beteiligten möglicherweise gar kein „echter“ Philosoph ist. Für die Anerkennung des Philosophentitels kommt naheliegender Weise vor allem Derrida in Frage: *Wer sich derart dem Dialog verweigert, kann kein echter Philosoph sein.* Damit wäre die Bereitschaft zum Dialog als eine notwendige Bedingung für das Philosoph-sein festgesetzt. Eine andere Möglichkeit könnte gerade von der Fragwürdigkeit einer derart fixierten notwendigen Bedingung von Philosophie ausgehen und die Ansicht vertreten, dass in der Begegnung zwischen Gadamer und Derrida von einem Scheitern keine Rede sein kann: Die Begegnung ist als geglückt zu betrachten, insofern sie in beider Werk Spuren hinterlassen hat – mehr kann man nicht verlangen, und *eine Verständigung zwischen echten Philosophen ist gar nicht erst zu erwarten.* Diese Verneinung von Verständigung – und damit auch der Möglichkeit des Scheiterns von Verständigung – führt jedoch zu einer irrationalen Auffassung von Philosophie. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, das Scheitern zwar zuzugeben, aber seine philosophische Relevanz zurückzuweisen: Gadamer und Derrida mögen beide echte, ernsthafte Philosophen sein – wer kann das schon beurteilen? –, aber *das Scheitern ihrer Verständigung ist selbst kein philosophischer Sachverhalt, sondern ein Problem für Psychologen oder Soziologen.* Vielleicht hatte Derrida bloß einen schlechten Tag – er selbst hat ja im Nachhinein zugestanden, damals einem Dialog ausgewichen zu sein¹; oder vielleicht hat sich die sozialkulturelle Institution der Philosophie im deutschsprachigen und französischsprachigen Raum so verschieden ausgeprägt, dass eine philosophische Verständigung sehr viele Hürden zu überwinden hat und deshalb anfangs fast zwangsläufig scheitern muss: Die Erzählung gibt uns jedenfalls *philosophisch* nicht viel zu denken.

In der folgenden Arbeit, die sich nicht mit Gadamer und Derrida, sondern mit Eric Weils Gedanken einer Logik der Philosophie beschäftigt, gehe ich hingegen von der Intuition aus, dass in der Begegnung von Gadamer und Derrida etwas zum Ausdruck kommt, was uns philosophisch zu denken geben sollte. Die Geschichte enthält einige aufschlussreiche Details: Das für mich Überraschendste dieser Geschichte ist gerade die Überraschung, mit der Gadamer auf Derridas Fragen reagierte – denn wenn er sich zuvor, wie es hieß, mit Derridas Werk vertraut gemacht hatte, hätten ihn die Art und die Richtung von Derridas Fragen eigentlich nicht überraschen dürfen. Ein weiteres interessantes Detail liegt in der Art und Weise, wie Gadamer seine Dialogbereitschaft bekundete: In seinem Vortrag sprach Gadamer – in wohlwollender Integration von Derridas philosophischen Einsichten – von seinem Bemühen, „die Grenze, die jeder hermeneutischen Sinn-Erfahrung auferlegt ist, *im Kopf zu behalten*“². Der von Gadamer verwendete Ausdruck „im Kopf behalten“ ist enthüllend: Das, was der Philosoph im Kopf behält, ist oft das, was zwar eine gewisse Orientierungsfunktion für die philosophische Tätigkeit ausübt, aber es zugleich nicht

¹ Vgl. Grondin 2009, 113.

² Gadamer zit. n. Grondin 2009, 105 (Hervorheb. P.G.).

lohnt, selbst philosophisch-schriftlich ausgeführt zu werden. Es handelt sich dann um eine vor- oder außerphilosophische Überlegung, die keine konstituierende Funktion für den philosophischen Text hat. Dementsprechend beschränkt sich der Raum der von Gadamer zugestandenen Grenze der Sinnerfahrung in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* auf einige Fußnoten und Nebenbemerkungen, wie eigens gezeigt werden könnte. Ferner antwortete Gadamer auf die philosophische Infragestellung der Dialogbereitschaft unter dem Stichwort „Metaphysik des Willens“, wie oben geschildert, mit der *Versicherung*, dass sein Wille zum Dialog nichts Metaphysisches an sich habe und dass er also selbst nichts philosophisch Fragliches sein könne – in diesem Sinne scheint der Wille zum Dialog keiner philosophischen Begründung zu bedürfen, sondern bloß der vor- oder außerphilosophischen *Versicherung*, dass es sich so verhält. Beide Elemente deuten darauf hin, dass Gadamer nicht nach Paris kam, um mit Derrida im eigentlichen Sinne *philosophisch zu sprechen*, sondern um einen *Dialog über ihrer beider Philosophien*, die zuvor ihren Niederschlag in Texten gefunden haben, zu führen. In der Erwartung Gadamers bildete der Dialog gewissermaßen einen philosophisch neutralen Boden, auf dem sich ungehindert theoriepolitische Verhandlungen führen und gegenseitige philosophische Lernprozesse initiieren ließen. Diese Erwartung hatte Derrida enttäuscht, indem er mit Gadamer gerade *nicht theoriepolitisch über Philosophie, sondern philosophisch* zu sprechen begann, denn die Art und die Richtung seiner Fragen waren typische Beispiele dafür, wie Derrida philosophisch arbeitete.

Die Pointe dieser Auffassung liegt also darin, dass nicht der dialogbereite Gadamer, sondern der sich diesem Dialog verweigernde Derrida in eben dieser Verweigerung einen authentischen eröffnenden „Zug“ in diesem „Spiel“ des philosophischen Dialogs gemacht hat. Für das (relative) philosophische Scheitern der Begegnung wäre demnach nicht die Dialogverweigerung Derridas, sondern paradoxerweise gerade die – künstlich zu nennende – Dialogbereitschaft Gadamers verantwortlich zu machen. Diese Auffassung muss zu Beginn provozierend wirken, impliziert sie doch – wenn man einmal die Ablehnung der oben genannten irrationalen Auffassung von Philosophie voraussetzt –, dass der *Verweigerung* des Dialogs *eine Art von Vernünftigkeit* abzurufen sein müsste.

1. Vorbegriff: Die Einstellungsgebundenheit des Denkens¹

Wie lautet die Frage, auf die eine „Logik der Philosophie“ die Antwort sein möchte? Die folgenden Überlegungen dienen der Bemühung, die Grundeinsicht von Eric Weils *Logik der Philosophie* argumentativ zu rekonstruieren. Die Grundeinsicht Weils kommt darin zum Ausdruck, dass sein metaphilosophisches „System“ nicht bloß philosophische „Kategorien“ umfasst, die grundlegenden Denkweisen zum Ausdruck zu bringen beanspruchen, sondern ebenso „Einstellungen (*attitude*)“, in denen diese grundlegenden Denkweisen fundiert sein sollen. Weil versteht die Aufgabe einer „Logik der Philosophie“ also als eine *Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens* – so lässt sich der unthematische Vorbegriff seiner Logik der Philosophie fassen, den ich im Folgenden durch eine eigene systematische Überlegung zu rechtfertigen suche.

Als Ressource für die Rechtfertigung und Erläuterung des Konzepts der Einstellungsgebundenheit des Denkens werde ich mich phänomenologischer Grundsätze bedienen. Man wird also bei diesem Rekonstruktionsversuch von Weils Logik der Philosophie insgesamt mit einer phänomenologischen Relektüre zu rechnen haben, die über die werkimmanenten Darstellungsmittel hinausgeht. Der Grund für diese Vorgehensweise liegt darin, dass das Werk Weils selbst m.E. kein Mittel bereithält, um die oben genannte Grundeinsicht, von der sein philosophielogisches Projekt den Ausgang nimmt, zureichend zu begründen. Deshalb werde ich mich im folgenden Argumentationsgang nicht auf Weil berufen können, sondern stattdessen versuchen müssen, im unbestimmten und weiten Feld der zeitgenössischen metaphilosophischen Wildnis eigene Markierungspunkte zu setzen, die den Zweck haben, für eine metaphilosophische Überlegung des weilschen Typs gedanklich den Raum zu eröffnen.

Es ist jedoch nützlich, sich bei diesem Versuch auf ein Motiv zu stützen, das in Weils Logik der Philosophie immer wiederkehrt: die operative Unterscheidung zwischen „widerlegen (*réfuter*)“ und „verweigern (*refuser*)“.² Der springende Punkt dieser Unterscheidung in Weils Werk ist, dass mit ihr ein positiv konnotierter Begriff des Verweigerens verbunden ist, der für ein noch unreflektiertes philosophisches Selbstverständnis, d.h. für eine gängige „philosophielogische“ Auffassung, irritierend wirken muss: Gemäß diesem Wortgebrauch gibt es philosophische Ansichten, die zwar nicht zu *widerlegen* sind, denen man sich aber *verweigern* kann. Dies ist irritierend, weil für eine gängige philosophielogische Auffassung das Widerlegen als ein *rationaler* negierender Akt

¹ Dieses Kapitel ist eine leicht überarbeitete und erweiterte Fassung von Gaitsch 2012a.

² Vgl. LP 60–61/90–91, 71–72/104–105, 97–98/135–136, 123–124/167–168, 154/207, 186/247, 320/415, 340/441f., 345–347/449–451, 393/508, 414/536; ferner 16–18/32–34, 35–36/57–58, 51/79, 55/84, 65–67/97–99, 80/116, 136/183, 234/306, 246/323, 363/473, 369/479, 396/512. In der deutschen Übersetzung wird dieser terminologisch fixiert wirkenden Unterscheidung nicht Rechnung getragen, insofern „refuser“ im Deutschen auf verschiedene Weise wiedergegeben wird, zumeist als „ablehnen“, „(ver-)weigern“, „entsagen“ oder „verzichten“.

ausgezeichnet ist, während das Verweigern als *irrationaler* negierender Akt gilt.¹ Weils Logik der Philosophie mit ihrem positiv konnotierten Begriff des Verweigerns scheint demnach eine Art von Irrationalismus mit sich zu führen. Gegenüber diesem Irrationalismus-Verdacht gilt es deshalb zu zeigen, dass es in philosophischen Belangen eine Weise des Verweigerns gibt, die nicht angemessen als „irrational“ zu bezeichnen ist. Die These lautet also, dass das negierende *vernünftige* Verhalten gegenüber anderen philosophischen Ansichten nicht vollständig in Akten des *rationalen* Widerlegens aufgeht, sondern dass darin auch Akten des Verweigerns ein Recht zugestanden werden muss. Wie ersichtlich wird, ist diese These mit einer Ausdifferenzierung des Vernunftfeldes verbunden, die terminologisch durch die Unterscheidung zwischen dem Vernünftigen (*raisonnable*) und dem Rationalen (*rationnel*) festgehalten werden kann.² Es soll also gezeigt werden, dass es neben dem irrationalen Verweigern auch noch ein vernünftiges Verweigern geben kann. Dies ist der sachliche Hintergrund, vor dem der Begriff der *Einstellung* als ein genuin philosophiologischer Begriff eingeführt werden kann: Mit „Einstellung“ wäre sonach jene Gegebenheit zu bezeichnen, in der das vernünftige Verweigern *verankert* ist. Von der so gefassten Einstellungsgebundenheit des Denkens nimmt eine aufgeklärte philosophiologische Reflexion des weilschen Typs ihren Ausgang.

a) Phänomenbeschreibung: Die philosophische Diskussion

Mein Rekurs auf die phänomenologische Methode besteht darin, dass die Argumentation auf ein *Phänomen* zurückgeht, als dessen Auslegung die Rede von einem „vernünftigen Verweigern“ zu gelten hat. Der methodische Anspruch ist es dabei, in einem ersten Schritt eine angemessene Phänomenbeschreibung zu liefern und in einem zweiten Schritt den transzendentalen Implikationen des Phänomens nachzugehen, indem eine transzendente Erklärung für es vorgeschlagen

¹ Meine Konzentration auf die Negation nimmt methodische Anleihe bei Tugendhats Idee, die universale Thematik der Ontologie sprachanalytisch über die Negation zu rekonstruieren (vgl. Tugendhat 1992, 30). Analog dazu versuche ich, die philosophiologische Thematik von den ihr zugehörigen negierenden Akten her zu erschließen, da sie methodisch besser fassbar sind (weiter reicht die Analogie zu Tugendhats Idee allerdings nicht). Als komplementäre positive Akte könnten etwa das Beweisen (frz. *démontrer*) bzw. das Überwinden (frz. *dépasser*) herangezogen werden, die in den in der vorigen Anmerkung genannten Stellen der *Logik der Philosophie* ebenfalls eine Rolle spielen.

² Eine solche Unterscheidung, die sich bereits sprachgeschichtlich durch die Unterscheidung von Vernunft und Verstand (und ihrer griechisch-lateinischen Vorgeschichte) nahe legt, wurde in ähnlich gelagerten Diskussionskontexten vielfach getroffen (vgl. z.B. Perelman/Olbrechts-Tyteca 1958/2004). Ich lehne mich hier vor allem an Rawls' Unterscheidung zwischen dem Rationalen und dem Vernünftigen an (vgl. Rawls 2003, 120–132). Rawls sieht das Vernünftige (*reasonable*) vor allem durch die Anerkennung der „Bürden des Urteilens“ (*burdens of judgement*)“ ausgezeichnet, die er als Grundlage für das „Faktum des vernünftigen Pluralismus“ ansieht. Eine Quelle der Bürden des Urteilens beschreibt er in folgenden Worten: „In gewissem Umfang [...] ist die Art und Weise, in der wir empirische Befunde einschätzen [...], von unserer gesamten bisherigen Erfahrung geprägt [...]; und in der Gesamtheit unserer Erfahrungen unterscheiden wir uns notwendigerweise.“ (Rawls 2003, 130) Auch wenn sich Rawls primär für den moralisch-politischen Kontext interessiert, betont er ausdrücklich, dass die Bürden des Urteilens und ihre Quellgründe auch den theoretischen Gebrauch der Vernunft betreffen.

wird. Es muss dabei aber von vornherein klar sein, dass ein Phänomen, das der metaphilosophischen Rede von der Vernünftigkeit des Verweigerns zugrunde liegen können soll, nicht von der Art der basalen Phänomene sein kann, die in der phänomenologischen Tradition zumeist behandelt werden. Das Phänomen, auf das hier abgezielt wird, ist der komplexe soziale Sachverhalt der philosophischen Diskussion, der jedem Philosophie Treibenden aus eigener Erfahrung allzu bekannt ist. Dabei gilt es zu beachten, um was es sich hier in einer phänomenologischen Freilegung nur handeln kann: Es geht allein um den *Vollzugssinn* der philosophischen Diskussion, nicht um die Vormeinungen oder Theorien, die unseren Vollzug begleiten und modifizieren können. Näherhin geht es um die Frage, wie die *Erfahrungen*, die wir in und mit philosophischen Diskussionen machen, auf rechte Weise auszulegen sind, ohne dass die Auslegung sogleich auf erklärende Modelle zurückgreift, die diese Erfahrungen verstümmeln.

Meine phänomenologische These besagt nun, dass wir in philosophischen Diskussionen in Bezug auf unser eigenes Diskursverhalten eine *grundlegende Ambivalenzerfahrung* bemerken müssen: *Einerseits* ist unser Verhalten durch ein rationales Commitment geprägt, d.h. durch eine Selbstinvestition in die diskursive Bewegung, die zur Folge hat, dass wir uns darauf verpflichten, dem „eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments“¹ Folge zu leisten. Wer eine philosophische Behauptung ernsthaft der Diskussion aussetzt, *lässt es zu, dass er möglicherweise widerlegt wird* und er zieht in einem solchen Fall rationale Konsequenzen, indem er etwa die Behauptung zurückzieht oder die Argumentation abändert. Diese Seite der Diskurserfahrung scheint im rationalen Selbstverständnis der Philosophen unbedenklich. *Andererseits* ist unser Verhalten in philosophischen Diskussionen aber auch durch *verweigernde Vorbehalte* geprägt, die sich als Zurücknahme des in die diskursive Bewegung investierten Selbst beschreiben lassen: Wem in einer philosophischen Diskussion eine schlüssige Argumentation entgegen gehalten wird, die seine eigene philosophische Behauptung rational zunichte macht, der ist keineswegs immer geneigt, daraus die oben angesprochenen rationalen Konsequenzen zu ziehen.

Die Frage ist nun, wie diese Ambivalenzerfahrung – vorausgesetzt, dass sie soeben wenigstens im Ansatz sachadäquat beschrieben wurde –, näher zu deuten ist. Handelt es sich bei den verweigernden Vorbehalten um ein unernstes Verhalten, das die wesenhafte innere Ernsthaftigkeit der Diskussion, die sich im rationalen Verhalten manifestieren würde, von außen unterläuft? Sind die verweigernden Vorbehalte also nur irrationale Restposten, die bloß darauf hindeuten, dass noch nicht gut genug diskutiert wird,² d.h. dass dem rationalen Wesen der Diskussion noch nicht voll entsprochen wird? Der problemschärfende Charakter dieser Lösung läge darin, dass die Ambivalenzerfahrung auf *diskursexterne* Bedingungen der Diskussion zurückgeführt werden könnte,

¹ Habermas 1984, 161.

² Vgl. hierzu die Charakterisierung der Kategorie der „Diskussion“ in LP 139/187.

seien diese Bedingungen nun psychologischer, soziologischer oder allgemein anthropologischer Art. Darin liegt ein reduktionistischer Ansatz beschlossen, insofern die Erfahrungen mit den verweigernden Vorbehalten im eigenen Diskursverhalten nicht mehr als ein genuiner Ausdruck des Wesenscharakters der philosophischen Diskussion aufgefasst würden, indem sie durch – als diskursextern gedeutete – Faktoren wie „Interesse“, „Macht“ oder allgemein durch die „*conditio humana*“ erklärt würden: Dass wir uns in philosophischen Diskussionen nicht nur rational verhalten, läge letztlich in der endlichen Wesensverfassung des Menschen begründet, die es ihm unmöglich macht, sich mit Leib und Leben in die unendliche diskursive Bewegung zu investieren.

Gegenüber einer solchen Auffassung gilt es jedoch in einem phänomenologischen Geist daran festzuhalten, dass es sich bei der *Ambivalenz zwischen dem Sich-der-Widerlegung-Aussetzen und dem Sich-vorbehaltlich-Verweigern* um eine Gegebenheit *in der Erfahrung* handelt, die nicht sogleich durch ein Erklärungsmodell aufzulösen ist, sondern zuerst als solche zu beschreiben ist, um sie sodann auf ihre transzendentalen Implikationen befragen zu können. In der Beschreibung des Phänomens deutet nun nichts darauf hin, dass nur die eine Seite – das rationale Verhalten – wesentlich zur philosophischen Diskussion gehörte, während die andere Seite – das Verweigerungsverhalten – wie selbstverständlich externalisiert werden müsste. Das Phänomen in seiner Ambivalenz zu verstehen, heißt hingegen, *beide* beschriebenen Seiten als zur philosophischen Diskussion gehörig anzuerkennen: Die Ambivalenz ist nicht eine zu bereinigende Unzulänglichkeit der phänomenologischen Beschreibung, sondern liegt in der Sache selbst. Sich in philosophischen Diskursen zu bewegen, heißt dann, beide oben angesprochenen Bewegungsarten zu vollziehen, sowohl die selbstinvestierende Bewegung als auch die zurücknehmende Bewegung. In beiden Fällen muss es sich demgemäß um *interne* Konstitutionsbedingungen des Phänomens der philosophischen Diskussion handeln.

Um die Konsequenzen, die dieses Phänomen der Ambivalenz unseres philosophischen Diskursverhaltens für unser philosophisches Selbstverständnis, d.h. für unsere „philosophiologische“ Auffassung hat, deutlich zu machen, kann darauf hingewiesen werden, wie sich die Vorstellung des „Raumes“ des philosophischen Diskurses bei einer Berücksichtigung dieses Phänomens grundlegend wandelt. Unter „Diskurs“ verstehe ich hier im gewöhnlichen linguistischen Sinne jede größere sprachliche Einheit oberhalb der Satzgrenze – nichtsprachliche Praktiken, wie sie etwa den foucaultschen Diskursbegriff prägen, bleiben also ausgespart. Unter einem „philosophischen Diskurs“ verstehe ich näherhin eine im weitesten Sinne *argumentative* Kommunikation – wesentlich ist hier, dass der Diskursbegriff im Anschluss an Habermas eine *normative* Komponente mit einschließt. Ich werde im Folgenden schematisierend zwischen einer „Ausgangsvorstellung“ und einer „Zielvorstellung“ des philosophischen Diskursraumes unterscheiden.

Die Ausgangsvorstellung hat den Anspruch, unsere gängige philosophiologische Auffassung zu beschreiben, in der die Rationalität des Diskursverhaltens paradigmatischen Charakter besitzt: Der „Raum“ des philosophischen Diskurses erhält dann den Charakter eines *uniformen Geltungsraumes*, den ich in vier Aspekten – Phänomen, Raumgesetz, Norm, Beziehung – näher charakterisieren möchte: Das Phänomen, das dem uniformen Geltungsraum seine Prägung verleiht, ist die oben beschriebene rationale Seite der Diskussion; das Raumgesetz, das demgemäß herrscht, ist der Nichtwiderspruch bzw. generell die gültigen logischen Gesetze der Konsistenz; die gemeinsame Norm der Diskursteilnehmer ist die Rationalität, verstanden als kommunikatives Handeln gemäß den logischen Regeln der Konsistenz in ihrer argumentationstheoretischen Anwendung; und die vorherrschende Beziehung zwischen den verschiedenen doxischen Positionen im uniformen Geltungsraum ist das wechselseitige argumentative Prüfen und gegebenenfalls Widerlegen. Der entscheidende Zug ist, dass der Raum als uniform zu denken ist, d.h. dass die verschiedenen doxischen Positionen auf *einer* Ebene angesiedelt sind, innerhalb derer alle möglichen Positionen sich treffen und ineinander übergehen können und idealerweise auch wirklich ineinander übergehen, wenn die Norm der Rationalität es verlangt.

Diese gängige philosophiologische Auffassung darf in einem doppelten Sinne als „naiv“ bezeichnet werden: zum Ersten, weil sie in unseren philosophischen Diskussionen zumeist *operativ wirksam* ist, ohne eigens – in einer ausdrücklichen philosophiologischen Reflexion – thematisiert zu werden; zum Zweiten aber, weil sie *inhaltlich defizient* ist, da sie dem Phänomen der Ambivalenz unseres philosophischen Diskursverhaltens nicht gerecht wird. Dass es überhaupt so etwas wie eine unthematische, aber operativ wirksame philosophiologische Auffassung gibt, die unserer philosophischen Tätigkeit zugrunde liegt, allein dies spricht bereits für die Notwendigkeit eines Projekts einer Logik der Philosophie (als einer neuen Art „Erster Philosophie“). Wenn sich diese implizite Auffassung darüber hinaus als inhaltlich defizient erweist, müssten sich aus der Kritik die verbesserten architektonischen Grundlagen für das Projekt einer Logik der Philosophie gewinnen lassen – in diesem Kontext wird die unten explizierte Einführung des Einstellungsbegriffs zu situieren sein. Zuvor ist die naive Ausgangsvorstellung des philosophischen Diskursraumes aber noch mit der Zielvorstellung zu kontrastieren, die sich dadurch auszeichnen soll, dass sie dem diskursiven Ambivalenzphänomen gerecht wird. Dessen Berücksichtigung führt zu einer „aufgeklärten“ philosophiologischen Auffassung.

In der aufgeklärten philosophiologischen Zielvorstellung erhält der „Raum“ des philosophischen Diskurses den Charakter eines pluriformen bzw. *plural deformierten Sinnraumes*. Das Phänomen, das dieser Raumart seine Prägung verleiht, ist ebenfalls die Diskussion, hier jedoch nicht wie oben auf die rationale Seite abgeblendet, sondern das „volle“ Phänomen in seiner Ambivalenz, das sich etwa auch in der Unvollendbarkeit der Diskussion manifestiert; das

herrschende Raumgesetz ist nicht wie oben bloß die Form des Nichtwiderspruchs und der logischen Konsistenz, sondern der Gehalt des erfahrbaren und sagbaren Sinns; die gemeinsame Norm der Diskursteilnehmer ist die Vernünftigkeit, die am erfahrbaren und sagbaren Sinn Maß nimmt; und die vorherrschende Beziehung zwischen den verschiedenen doxischen Positionen ist die Begegnung, die Kreuzung heterogener Denkbahnen, die gegebenenfalls zu einem verweigernden Rückzug führt. Der entscheidende Zug in dieser Zielvorstellung liegt darin, dass der Sinnraum als plural deformiert zu denken ist: Die verschiedenen doxischen Positionen können sich zwar „sehen“ und durch das einander Sichtbarwerden im Gespräch begegnen, aber das heißt nicht, dass sie sich an einem selben Punkt treffen und durch rationale Mittel ineinander übergehen könnten, da der Sinnraum nicht homogen verfasst ist – jede einzelne doxische Position „deformiert“ den Raum insofern, als sie ihre eigene Dimension des Sinnraumes mit ihr eigentümlichen Raumgesetzen ausbildet. Das Bild der „Deformation“ ist hier im Übrigen von der Ausgangsvorstellung aus gebildet, von der rationalen Erwartung also, dass der Sinnraum wie der uniforme Geltungsraum derart verfasst sei, dass sich alle möglichen Positionen im Raum wechselseitig erreichen können – diese rationale Erwartung wird enttäuscht, insofern erscheint der Sinnraum als durch die Widerständigkeit der Positionen selbst „deformiert“, indem er sich in pluriformen Gestaltungen ausbildet.

Soweit die philosophiologischen Anfangs- und Zielvorstellungen des Diskursraumes, in deren Rahmen sich meine Deutung des Ambivalenzphänomens der philosophischen Diskussion ansiedelt. In Aufnahme des in der Zielvorstellung eingeführten Bilds der Deformation kann nun das Ambivalenzphänomen als Folge der eigentümlichen Beschaffenheit des Diskursraumes und also als Ausdruck einer genuinen *diskursinternen Deformation* ausgelegt werden. Als „diskursintern“ muss diese Deformation bezeichnet werden, um sie von den oben genannten nichtphänomenologischen externalisierenden Strategien abzugrenzen, die die sich in der Ambivalenzerfahrung bekundende Deformation der rationalen Diskussion auf diskursexterne Faktoren zurückführen möchten (Psychologismus, Soziologismus, Anthropologismus).

b) Transzendente Erklärung: Einstellung und Vernünftigkeit

Der weiterführende Schritt besteht nun darin, nach den transzendentalen Implikationen des Ambivalenzphänomens zu fragen, also eine transzendente Erklärung zu geben. Umgelegt auf die gerade entwickelte Auslegung dieses Phänomens als Ausdruck einer diskursinternen Deformation führt dies zu den Fragen: Durch was wird der Sinnraum deformiert? Und warum ist diese De-

formation kein Ausdruck eines irrationalen Moments, sondern soll mit Vernünftigkeit vereinbar sein?

Die Schwierigkeit bei der Verfolgung der erstgenannten Frage liegt darin, dass in ihrer Beantwortung nicht auf diskursexterne Faktoren zurückgegriffen werden kann: Phänomenologisch sind wir auf der Suche nach einer Deformation, die von innen heraus geschieht und können daher keine Erklärung akzeptieren, die die Deformation des Diskurses durch einen äußeren Faktor verursacht sieht. Die Schwierigkeit lässt sich auch in einem Paradox zum Ausdruck bringen: Insofern der philosophische Diskursraum intern deformiert ist, ist er nicht schlechthin mit sich selbst identisch, d.h. Philosophie geht nicht darin auf, Diskurs zu sein – ohne dass diese Nicht-Identität durch einen diskursexternen Faktor zu bestimmen wäre.

Um diese in der Sache des philosophischen Diskurses liegende Schwierigkeit auf eine noch etwas andere Weise zu erläutern, möchte ich kurz auf Levinas' Verständnis des Skeptizismus hinweisen. Denn Levinas versteht die philosophisch bewahrensvalue Lektion des Skeptizismus gerade so, dass in ihm die gerade erwähnte Paradoxie des philosophischen Diskurses zum Ausdruck kommt. Nicht zufällig operiert Levinas hierbei mit der Unterscheidung zwischen Widerlegen und Verweigern: „Der Skeptizismus, der die Rationalität oder die Logik des Wissens durchzieht, ist eine Weigerung [*refus*], die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und die im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren [...]. Der Skeptizismus ist das *Widerlegbare* [*réfutable*], aber auch das, was wiederkehrt [...]. Sinn, der sich der Gleichzeitigkeit verweigert [*se refusant*] [...]. Die Sprache ist schon Skeptizismus.“¹ Levinas schätzt also den Skeptizismus, insofern er die sprachliche Nicht-Koinzidenz von Sagen und Gesagtem zum Ausdruck bringt, die – in der hier gewählten Terminologie – eine bleibende innere Deformation in den Diskurs einführt, die man sich anhand der „unbezwingbaren Kraft“² des Skeptizismus bewusst machen kann: Unbezwingbar ist nicht das Gesagte des Skeptizismus, also nicht der mit einem Geltungsanspruch versehene, jedoch retorsiv sogleich widerlegbare Bedeutungsgehalt der skeptizistischen Position, sondern die im faktischen skeptizistischen Sagen sich bekundende Möglichkeit des Skeptizismus, die der Philosophie „wie ein Schatten“ folgt und derart die inneren Grenzen des Diskurses, die Unmöglichkeit seiner Totalisierung und Universalisierung, manifestiert. Insofern wird der Sinn des Skeptizismus durch seine Widerlegbarkeit nicht zunichte: Die *Urweigerung*, die zum Sprachlichen als solchen gehört und in der Nicht-Koinzidenz (Diachronie) von Sagen und Gesagtem liegt, ist durch keine Widerlegung aus der Welt zu schaffen. Dies ist Levinas' Versuch, die diskursinterne Deformation ausdrücklich zu machen. Man kann ergänzen:

¹ Levinas 1998, 363–368.

² Levinas 1998, 371, vgl. 366.

Als „vernünftig“ kann vor diesem Hintergrund ein Diskurs dann gelten, wenn er diese im Sprachlichen selbst liegende Urweigerung mit zum Ausdruck bringt.

Die Paradoxie des philosophischen Diskurses, die sich in seiner internen Deformation niederschlägt, kann nun als das *Kriterium* für das Projekt einer Logik der Philosophie herangezogen werden: Eine Logik der Philosophie ist eine metaphilosophische Reflexion, die der internen Deformation des Diskurses Rechnung trägt. Sieht man sich nun auf dieser Basis ein wenig in der Forschungslandschaft um, ist zu konstatieren, dass diese Fragedimension, die eine genuine Logik der Philosophie eröffnet, zumeist nicht zureichend in den Blick genommen wird und dass daher mit dem Titel „Logik der Philosophie“ ein echtes philosophisches Desiderat bezeichnet ist. Im Folgenden seien kurz fünf beispielhafte Theoriestrategien genannt, um dieses Desiderat kenntlich zu machen.

(1) So kann etwa im Rahmen einer *Soziologie philosophischen Wissens* ein – an Davidsons anoma-lem Monismus Maß nehmender – „anomaler Soziologismus“¹, wie ihn Kusch für das Verhältnis zwischen dem Sozialen und dem Rationalen vertritt, zwar sowohl eliminativistische als auch dualistische Konsequenzen vermeiden und insbesondere in Bezug auf Ersteres den Soziologismus gegenüber dem nahe liegenden Verdacht des Irrationalismus verteidigen, dennoch bleibt mit dem Projekt einer Soziologie philosophischen Wissens eine reduktionistische Externalisierung (unter dem Stichwort „Supervenienz“) der diskursinternen Deformation verknüpft, die den philosophischen Ansprüchen nicht genügen kann.

(2) Auch Habermas' älterer Versuch, mit dem Interessensbegriff eine gesellschaftstheoretische Transformation der Erkenntnistheorie einzuleiten, in der das Fungieren von Erkenntnis in Lebenszusammenhängen in den Fokus kommt, fällt unter dasselbe Verdikt, insofern es ihm letztlich um den „Zusammenschluss der Naturgeschichte (der Menschengattung) mit der Logik des Bildungsprozesses“² geht, d.h. in reduktiver Tendenz um eine schlichte Anthropologisierung der Erkenntnis, weshalb auch hier der innere Deformationscharakter des Diskurses nicht eigens in den Blick kommt und durch Externalisierung verdeckt wird.

(3) In andere Probleme gerät Schnädelbachs – an spätere Arbeiten Habermas' anschließende – *Diskurstheorie*, die sich sogar zum Titel „Logik der Philosophie“ bekennt: „Unter ‚Logik der Philosophie‘ verstehe ich eine philosophische Theorie, die die Bedingungen des *lógon didónai* in der Philosophie zu klären und unter normativen Gesichtspunkten zu sichern vermag. Sie ist also eine *Philosophie der Philosophie*, wofür sich in jüngerer Zeit der Ausdruck ‚*Metaphilosophie*‘ [...] eingebürgert hat.“³ Schnädelbachs Diskurstypologie, die eine Pluralität von Diskurstypen anerkennt

¹ Kusch 2000.

² Habermas 1968, 393, vgl. 391.

³ Schnädelbach 1977, 9f.

(deskriptiver, normativer, explikativer Diskurs), verhält sich zwar kritisch zu Habermas' diskurs-ethischer Reduktion von Verständigung (als Diskursziel) auf normative Geltungsfragen,¹ bleibt jedoch letztlich bei einer normativen Charakterisierung des Diskurses stehen, „denn ein Diskurswechsel ohne ‚Gründe‘ scheidet wohl schon intuitiv aus der Klasse legitimer Diskursverknüpfungen aus“². Eine Diskurstheorie, die trotz aller Pluralisierung den Diskurs immer nur als ein Charakterisieren und Gründe-Geben mit dem Ziel der Verständigung in den Blick nimmt, ist jedoch in philosophielogischer Hinsicht zu eng konzipiert und zielt in Wahrheit bloß auf eine philosophische Argumentationstheorie zur methodischen Fundierung philosophischer Erkenntnis ab – eine wahrhafte Logik der Philosophie hätte sich aber nicht nur mit den „Bedingungen“, sondern ebenso mit den *Grenzen* des Gründe-Gebens zu befassen. Da Schnädelbachs Diskurstheorie keine diskursimmanenten Grenzen der Verständigung kennt, macht sie sich einer *Rationalisierung* der diskursinternen Deformation schuldig und kann daher nicht als philosophielogisches Paradigma dienen.

(4) Es ist daher nicht verwunderlich, dass auch Perelmans an die klassische rhetorische Tradition anknüpfende *Neue Rhetorik*, die den großen Vorzug hat, die Vernünftigkeit der philosophischen Argumentation in bewusster Abgrenzung von der Rationalität der formalen Logik zu entfalten, durch die Fokussierung auf eine philosophische Argumentationstheorie in philosophielogischer Hinsicht eine verengende Rationalisierung des Diskurses begeht. Dies kommt darin zum Ausdruck, dass in der Reduktion der Philosophie auf das Argumentieren – im Sinne des Versuchs, einen Diskursteilnehmer bzw. idealiter ein „universales Publikum“ von der Geltung einer Meinung zu überzeugen³ – die Frage abgeblendet wird, *woher* das eigene Überzeugtsein stammt und wie es sich faktisch fortbildet.⁴ Gerade in dieser Hinsicht wird die folgende transzendente Erklärung, die philosophielogisch von der diskursinternen Deformation gegeben wird, einen wichtigen Einsatzpunkt an die Hand geben.

(5) Dafür mag es überraschen, dass im philosophielogischen Fokus auch eine ganz anders gelagerte Theoriestrategie unter das Verdikt der Rationalisierung des philosophischen Diskurses fällt, nämlich Lyotards Versuch einer sprachphilosophischen Ausarbeitung des *Widerstreits* zwi-

¹ Vgl. Schnädelbach 1977, 166ff.

² Schnädelbach 1977, 346.

³ Vgl. Perelman 1978.

⁴ In seinem argumentationstheoretischen Hauptwerk von 1958 bekennt sich Perelman in einer philosophischen Selbstinterpretation seiner „Neuen Rhetorik“ zu einem „kritischen Rationalismus“, insofern sich für ihn die vernünftige Einnahme eines philosophischen Standpunkts „nur als Konsequenz aus einer vorausgehenden Argumentation verstehen läßt“ (Perelman/Olbrechts-Tyteca 2004, 729f.). Dabei setzt er das Konzept der „vernünftigen Wahl“ ins Zentrum seines philosophischen Selbstverständnisses und gelangt damit ähnlich wie Weils Logik der Philosophie – wie sich unten zeigen wird – zu einer zweideutigen ‚neukantianischen‘ Problemdimension: „[...] wäre der Genuß der Freiheit nicht auf vernünftige Gründe gestützt, so wäre jegliche Wahl unvernünftig und bliebe auf eine willkürliche Entscheidung reduziert, die in einem intellektuellen Vakuum schwebte.“ (Perelman/Olbrechts-Tyteca 2004, 730)

schen Diskursarten.¹ Das Problem bei Lyotard liegt nicht wie oben in der Überschätzung des normativen Moments des Argumentierens, sondern darin, dass Lyotard die interne Diskursdeformation zwar zu seinem zentralen Thema macht, dass er sie aber rein linguistisch auf der Ebene von „Satzereignissen“ ansiedelt und daher unzureichend charakterisiert.² Das Verdikt der Rationalisierung des Diskurses erhält dadurch zwar einen anderen Sinn, weil es nicht mehr die normative Dimension des Argumentierens, sondern die deskriptive Dimension der linguistischen Abblendung des vollen Diskursphänomens betrifft, dennoch lässt sich die phänomenologische Pointe kaum verhehlen: Aus phänomenologischer Sicht leidet Lyotards „postmoderne“ Konzeption gerade nicht an Irrationalismus, sondern vielmehr an einer rationalisierenden Verzerrung des Diskursphänomens und seiner internen Deformation.

Das *Fazit* aus diesem nicht erschöpfenden Überblick über verschiedene verbreitete Theoriestrategien, das Problem des philosophischen Diskurses in den Blick zu nehmen, darf nun lauten: Keiner dieser Ansätze kann uns als philosophielogisches Paradigma dienen, da in keinem die diskursinterne Deformation, die auf phänomenologischer Grundlage unser philosophielogisches Kriterium bildet, angemessen behandelt wird. Dank dieser kurzen Diskussion haben sich aber zwei Gefahren abgezeichnet, die bei der nun anstehenden Konzeptualisierung der Logik der Philosophie zu vermeiden sind: Die transzendente Erklärung des Ambivalenzphänomens der philosophischen Diskussion muss so beschaffen sein, dass die sie charakterisierende diskursinterne Deformation *weder sogleich externalisiert noch unvermerkt rationalisiert* wird.³

¹ Vgl. Lyotard 1983.

² Zu dieser Kritik an Lyotards „Satzmodell“ vgl. auch Waldenfels 1995, 281f.

³ Einer ganz ähnlich gelagerten philosophielogischen Problemstellung widmet sich Thomas Nagel (Nagel 1999), indem er sich von der Unterscheidung zwischen *rationalistischer Innenansicht* und *reduktionistischer, im Speziellen subjektivistischer Außenansicht des Denkens* leiten lässt. Es geht ihm dabei hauptsächlich darum, die operative „Dominanz“ – das „letzte Wort“ – der rationalistisch-universalistischen Auffassung gegenüber jeder Art von höherstufigen reduktionistischen Relativierung (wie zum Beispiel bei Rorty) sowohl im Bereich theoretischer als auch im Bereich ethischer Überlegungen zu verteidigen: „Was Rationalität ist, was sie uns sagt und welches ihre Grenzen sind, kann nur von innen her begriffen werden.“ (ebd. 201) Seiner Kritik der (psychologistischen und soziologistischen) Externalisierungsstrategien, die er mit Hilfe des alten Retorsionsarguments der „Selbstwidersprüchlichkeit“ formuliert, ist dabei vollkommen zuzustimmen (vgl. v.a. ebd., Kap. 2: „Warum man das Denken nicht von außen verstehen kann“, 22–56). Es bleibt aber fraglich, ob sein traditionelles Rationalitätskonzept – Rationalität als die „Fähigkeit, objektiv triftige Gründe und Argumente einzusehen“ (ebd. 203) – den Phänomenen der von uns so genannten *internen Deformation* der Vernunft gerecht zu werden vermag. Für Nagel ist jede Art der Behauptung einer Einstellungsbindung des Denkens bereits der Externalisierung zuzurechnen (vgl. ebd. 153, am Beispiel moralischer Urteile) – die Möglichkeit einer denkimmanenten transzendentalen Analyse, die mit Kant auf die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich stößt und damit eine Einsicht in die Einstellungsbegrenztheit des Denkens zum Ergebnis hat, sieht er nicht: „Der Subjektivismus bezüglich der menschlichen Vernunft widerspricht sich selbst, denn er muß als Hypothese über unsere Beziehung zur Welt bewertet werden.“ (ebd. 137) Er sieht zwar, dass die Fähigkeit der Rationalität selbst noch echte Verständnisprobleme aufwirft, da sie einerseits auf personale Bindung angewiesen ist, andererseits aber diese Bindung in ihrem Anspruch auf „allgemeingültige Methoden des objektiven Denkens“ (ebd. 11) zu transzendieren scheint: „Um rational zu sein, müssen wir für die eigenen Gedanken Verantwortung übernehmen und gleichzeitig bestreiten, daß sie bloß Äußerungen des eigenen Standpunkts sind.“ (ebd. 21) Aber Nagel geht es dabei letztlich nur um eine prinzipielle Einschränkung der Geltungsansprüche des evolutionstheoretischen Naturalismus und um das Offenhalten des Rätsels der Harmonie zwischen Geist und Welt: „Vielleicht ist etwas verkehrt an der Hoffnung, zu einem vollständigen Verständnis der Welt zu gelangen, das ein Verständnis unserer selbst als in dieser Welt lebender Wesen einschließt, die die Fähigkeit zu eben diesem Verständnis besitzen.“ (ebd. 113)

In Beantwortung der Frage nach dem Woher der diskursinternen Deformation kann nun mit Eric Weil der Begriff der Einstellung (*attitude*) im Dienste einer transzendentalen Erklärung eingeführt werden: Es ist die Einstellungsgebundenheit des Denkens, die die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass sich der Diskursraum innerlich deformiert und in der Folge pluralisiert. Eine Logik der Philosophie des weilschen Typs ist demgemäß eine metaphilosophische Reflexion, die der internen Deformation des Diskurses Rechnung trägt, indem sie sie aus der Einstellungsgebundenheit des Denkens heraus versteht. „Einstellung“ fungiert dabei als nicht-reduktiver Grundbegriff für die deformierende Bewegung von „innen“ heraus, die den Vollzug des Denkens angemessen charakterisieren soll.¹ Die Tragfähigkeit dieser transzendentalen Erklärung der diskursinternen Deformation über den Einstellungsbegriff wird sich erst durch die „Relektüre“ der ausgeführten *Logik der Philosophie* beurteilen lassen (*siehe unten Teil II, Seite 145ff.*).

Die Übersetzung von „attitude“ mit „Einstellung“ hat den Vorzug, die Logik der Philosophie Weils an die husserlsche Phänomenologie direkt anschlussfähig zu machen, in der der Begriff der Einstellung von seinem ursprünglichen Kontext der psychologischen Diskussion am Ende des 19. Jahrhunderts losgelöst wird und als operativer philosophischer Grundbegriff eine methodisch-existenziell zentrale Funktion annimmt: „Husserl [ist] derjenige, der diesem Begriff zum erstenmal [sic] – wie es scheint, blieb er darin ohne Nachfolger – philosophische Dignität verleiht.“² Eben diese philosophische Dignität sollte der Einstellungsbegriff durch eine Logik der Philosophie zurückerhalten. Die Auseinandersetzung mit Husserls Einstellungslehre wird daher

¹ In einer im weitesten Sinne psychologischen Beschreibung des Werdens philosophischer (Haupt-)Werke anhand biographischer Selbstzeugnisse von Philosophen hat kürzlich Dieter Henrich das *nicht-rationale Moment plötzlicher Einsicht* und seine Bedeutung für die Entfaltung einer philosophischen Konzeption hervorgehoben (vgl. Henrich 2011, 20–53). Er verkennt dabei auch nicht den lebensbestimmenden Charakter solcher Einsichten: „In den ursprünglichen Einsichten der Philosophen verbindet sich die Lösung eines theoretischen Grundproblems damit, dass sich eine Lebensperspektive eröffnet – nicht zusätzlich und kumulativ, sondern so, dass der Weg zu einer Grundlehre und der Weg zu der Begründung einer Lebensweise ein und derselbe Weg sind.“ (Henrich 2011, 30) Der oben eingeführte Einstellungsbegriff hat gerade die Funktion, die Einheit dieser Dimensionen – Henrich spricht in diesem Zusammenhang von einer „archimedischen“, einer „kontemplativen“ und einer „lebenspraktischen“ Komponente – auf eine nicht-psychologisierende Redeweise zum Ausdruck zu bringen. Henrich macht den nicht-rationalen Charakter der aufschließenden Einsichten vor allem durch die Nachträglichkeit der Begründungsdimension kenntlich: „Die schlüssige Begründung hatte ihr [d.h. der Gewissheit dank einer Einsicht, P.G.] allererst nachzuzufolgen.“ (Henrich 2011, 50) Bei Henrich steht die Behandlung der nicht-rationalen Einsicht in einer genetischen Perspektive, der Beschreibung der Stadien der Genese eines philosophischen Hauptwerkes (vgl. Henrich 2011, 20f.). Er stellt darin die Bewegtheit (Logik) eines Philosophierens dar, das aus einer ursprünglichen Einsicht lebt und diese zu einer philosophischen Konzeption organisch zu entfalten sucht – diese Ausführungen zeigen im Kontrast sehr schön, wie argumentationstheoretische und diskurstheoretische methodologisch-philosophische Traktate den eigentlichen Bewegungsmodus (Logik) der Philosophie verfehlen. Im zweiten Teil seines Buches unternimmt es Henrich gegenläufig zu kulturtheoretischen Erklärungen darüber hinaus, die Art von *Vernünftigkeit* dieses durch eine nicht-rationale Einsicht initiierten werkgenetischen Komplexes aufzuzeigen, die er in der besonderen „Verfassung der Subjektivität“ verankert sieht (vgl. Henrich 2011, 105–188). Analog zu Henrichs werkgenetischen Betrachtungen kann eine Logik der Philosophie des weilschen Typs denselben Sachverhalt über den Einstellungsbegriff nicht-psychologisierend und vernunftaffin zum Ausdruck bringen: Die zentrale Bewegung der Philosophie besteht im „kategorialen“ Explizieren, d.h. in der allmählichen theoretischen Ausarbeitung einer neuen Einstellung, in die ein Philosoph nach einer vorausgehenden Krise des Denkens *sich plötzlich versetzt findet*.

² Fischer 1985, 3.

in der folgenden „Vorgeschichte“ der Logik der Philosophie einen zentralen Stellenwert erhalten (siehe unten *Scherbe VII, Seite 111ff.*).

Zwei Ausblicke auf fruchtbare philosophische Konsequenzen können bereits an dieser Stelle gegeben werden: Zum Ersten zeichnet der philosophiologische Einstellungsbegriff eine philosophische „Diskursethik“ vor, die anders als bei Habermas und Apel eine inadäquate Rationalisierung vermeidet: Der Fokus liegt nicht mehr auf Argumentieren und Konsenserschließung, sondern gut phänomenologisch auf „Erfahrungen machen“ und „Sehen lernen“ (Einstellungsinitiation).¹ Das bedeutet nicht, dass nicht mehr argumentiert werden soll, aber das philosophische Argumentieren enthüllt nun einen anderen Sinn: Argumente dienen nicht mehr primär dem Wettstreit der Überzeugungen, sondern vielmehr der gegenseitigen Sichtbarmachung in der Begegnung verschiedener Blickbahnen des Denkens. Zum Zweiten kann der philosophiologische Einstellungsbegriff helfen, die zentrale Rolle der Philosophiegeschichte für die systematische Philosophie verständlich zu machen. Denn hierzu genügt es nicht, die soziologische Auffassung einfach nur zurückzuweisen, wie es etwa Gracia auf folgende Weise tut: „Philosophers are interested in the history of philosophy because of the *philosophical reasons* that philosophers from the past give *for their views*, not because of the nonphilosophical factors that may have caused them to hold the views they held.“² Diese rationalistische Verkürzung des philosophischen Interesses an der Philosophiegeschichte kann – ohne einem irrationalistischen Soziologismus zu verfallen – vermieden werden, indem man die Geschichte der Philosophie als Stoff für eine philosophische *Heuristik von Einstellungen* auffasst, durch die sich das philosophische Verstehen in seinen Möglichkeiten und Grenzen vertieft. Hier liegen Anschlüsse insbesondere an die gadamersche Hermeneutik nahe.

Ist aber durch die Einführung des philosophiologischen Einstellungsbegriffs etwas für die Frage nach der Vereinbarkeit von diskursinterner Deformation und Vernünftigkeit gewonnen? Zum Abschluss sei hierzu folgender Deutungsvorschlag vorgelegt, der zu einer neuen terminologischen Differenzierung führt: Wenn es stimmt, dass der Diskursraum durch Einstellungen *intern* deformiert wird, dann gilt es diese „vernünftigen“ Einstellungen philosophiologisch herauszuarbeiten und strikt von „unvernünftigen“ (irrationalen) Einstellungen, die den Diskursraum *extern* deformieren, abzugrenzen. Das hieße, dass der Vernunftbegriff primär auf eine Unterscheidung zwischen Einstellungen zu beziehen wäre. *Innerhalb beider* Einstellungsgattungen könnte dann mit

¹ Neben dem Sehenlernen der „Einstellungsinitiation“ könnte in dieser alternativen Diskursethik auch ein Ethos (eine „Haltung“) des Offenhaltens des philosophisch relevanten Erfahrens in Hinblick auf eine mögliche „Einstellungskonversion“ sowie ein auf „Einstellungssensibilität“ beruhendes Prinzip der Vorsicht im Urteilen begründet werden: Letzteres betrifft die „Haltung (*attitude*)“ gegenüber einer fremden „Einstellung (*attitude*)“. Man sieht nebenbei, dass sich in diesem Kontext im Deutschen eine nützliche terminologische Differenzierung bewerkstelligen ließe: „Haltung“ (*attitude*) beträfe die ethischen Konsequenzen für den bewussten Lebensvollzug aus der theoretischen Einsicht in die Gebundenheit des Denkens an „Einstellungen“ (*attitude*).

² Gracia 2000, 196 (Hervorheb. P.G.).

dem Rationalitätsbegriff operiert werden, denn nicht nur auf der Basis von vernünftigen, sondern ebenso von unvernünftigen Einstellungen tut die Rationalität ihr Werk (z.B. wenn das Widerlegen seine Anwendungsbeschränkung verliert und zum Symptom eines Wahns wird). *Innerhalb beider* Einstellungsgattungen finden sich aber auch *nicht-rationale* Momente, die sich im Kontext einer vernünftigen Einstellung in einem Verweigern äußern können, das dank der Vernünftigkeit der zugrunde liegenden Einstellung ebenfalls als „vernünftig“ bezeichnet werden darf. So verstanden – und dies ist der wesentliche Punkt – hat der philosophiologische Einstellungsbegriff keinen Irrationalismus zur Konsequenz, denn es werden durch ihn nur solche Einstellungen als irreduzibel und damit als vernünftig anerkannt, die den Diskursraum intern deformierend organisieren und bei denen daher jeder rationale Widerlegungsversuch an seine *vernünftigen* Grenzen stößt.

2. Scherbe I: Kants Anzeige der Einstellungsgebundenheit des Denkens

In den folgenden Ausführungen zu Kant geht es nicht um Eric Weils Kant-Deutung, in deren Mittelpunkt die ausgezeichnete Stellung der *Kritik der Urteilkraft* steht, die laut Weil den Ort einer – nach der in der *Kritik der reinen Vernunft* vollzogenen transzendentalphilosophischen „Revolution der Denkart“¹ – „zweiten Revolution“ (PK 99) bildet. Dieses Thema ist später am geeigneten Ort im Rahmen der Relektüre von Weils *Logik der Philosophie* zu behandeln (siehe unten Seite 360ff.). Vorerst liegt der Untersuchung nicht die von Weil in der *Logik der Philosophie* ausgeführte Gestalt einer Logik der Philosophie zugrunde, sondern bloß der gerade entwickelte *Vorbegriff* als Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens. Die Fragestellung in Bezug auf Kant lautet somit, ob sich in seinem Werk Hinweise auf eine Einsicht in die Einstellungsgebundenheit des Denkens finden lassen. Die Einstellungsbindung wurde oben vor allem anhand einer *inneren* Deformation des theoretischen Denkens charakterisiert; im kantischen Rahmen konzentriert sich die Aufgabe deshalb auf die Frage, ob sich im Gebrauch der *reinen* theoretischen Vernunft gewissermaßen ein „vernünftiges“ Moment der *Unreinheit* aufweisen lässt. Kant selbst spricht angesichts der Antinomien der reinen Vernunft in ähnlicher Weise von der Aufgabe, „über den Ursprung dieser *Veruneinigung* der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen“². Wie ich zeigen möchte, findet sich ein solches Moment bei Kant insbesondere im Begriff des „Interesses der Vernunft“ ausgedrückt, wobei der systematische Zusammenhang mit der Antithetik der reinen Vernunft besonders ins Auge zu fassen ist.³ Es soll letztlich gezeigt werden, dass Kants Interessenbegriff als Analogon zum philosophielogischen Einstellungsbegriff aufgefasst werden muss.

Zunächst ist allgemein zu konstatieren, dass Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführte transzendentalphilosophische „Revolution der Denkart“ schon für sich genommen für eine philosophielogische Reflexion im definierten Sinne den Raum eröffnet: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XI.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 492/A 464 (Hervorheb. P.G.).

³ In Habermas' Studie *Erkenntnis und Interesse* erhält Kants Interessenbegriff zwar eine theoriestrategisch zentrale Stellung, doch Habermas hat dabei allein das praktische Interesse und sein radikalisiertes Verständnis bei Fichte im Fokus (vgl. Habermas 1968, 238–255). Ich möchte hingegen versuchen, den Fokus in philosophielogischer Absicht umzukehren: Nicht bloß um die Frage des *Gebrauchs der Vernunft* in praktischem Interesse dreht es sich, sondern – grundlegender – um die *konstitutive Funktion des Interesses für* den Gebrauch der Vernunft.

Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll.“¹ Diese methodische Umkehrung der Perspektive, die Kant gerade in der Absicht einführt, den Erkenntniswert der Metaphysik als einer Vernunftserkenntnis aus bloßen Begriffen zu sichern, wendet den philosophischen Blick von der direkten Untersuchung des Vorgestellten (cogitatum), d.h. dem Gegenstand der Erkenntnis, zur reflexiven Untersuchung dessen, was im Vorstellen (cogitatio) gegeben sein muss, damit ein Gegenstand erkannt werden kann. Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, Kants Konkretisierung dieses transzendentalphilosophischen Programms, in der das Konzept der „möglichen Erfahrung“ den zentralen Leitfaden bildet, nachzuverfolgen.²

In philosophielogischer Hinsicht ist lediglich darauf hinzuweisen, dass Kants Neuausrichtung der philosophischen Methode für die Idee einer Logik der Philosophie topologisch bedeutsam ist: Da der Ort der Entscheidung über die Fragen der Wirklichkeit nun die Materie der cogitatio ist (und zu Fragen führt wie: welche Arten von cogitationes, d.h. welche Erkenntnisvermögen, sind bei der Erfassung des jeweiligen Gegenstandes im Spiel?), eröffnet sich allererst der Möglichkeitsraum für eine Logik der Philosophie, insofern auch die Einstellungen, die in einer Logik der Philosophie den zentralen Gegenstand bilden, in der Sphäre der cogitatio zu situieren sein werden. Auf diese Weise zeigt sich der transzendentalphilosophische Ursprung einer Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens. Das heißt jedoch noch nicht, dass Kant selbst über Einstellungen reflektiert hat und dass etwa die kantischen transzendentallogischen Kategorien als Einstellungen zu verstehen wären. Es heißt lediglich, dass die kantische Revolution der Denkart die Ebene bereitstellt, auf der sich eine philosophielogische Reflexion erheben kann. Im kantischen Rahmen könnte man aber die Absicht einer Logik der Philosophie allgemein so charakterisieren, dass sie komplementär zur Anschauungsgebundenheit des Denkens, die Kant im Gegenstandsbezug durchgängig verfolgt,³ eine auf der Seite des Subjekts zu verortende Einstellungsgebundenheit des Denkens nachweisen möchte. Diese Einstellungen werden in den Haushalt der Erkenntnisvermögen eine sich geschichtlich auswirkende Spezifizierung einführen, die zwar nicht der Geltung von universalen Anschauungsformen und Verstandeskategorien, wie sie Kant aufweist, widerstreiten muss, die aber im transzendentalästhetischen und transzendentallogischen Rahmen auch nicht systematisch berücksichtigt wird.

In diesem Zusammenhang erregt aber der letzte Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft*, das vierte Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre, die Aufmerksamkeit. Denn Kant been-

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI.

² Vgl. dazu aber den Exkurs zu Kants Analyse der Erfahrung: *siehe unten Seite 366ff.*

³ Vgl. Kants Rede von der Abzweckung alles Denkens auf Anschauung am Beginn der transzendentalen Ästhetik: *Kritik der reinen Vernunft*, B 33/A 19. Der Wesensbezug des Erkennens auf Anschauen spielt insbesondere in Heideggers Kant-Interpretation eine wichtige Rolle (vgl. Heidegger 1991, 20ff).

det sein Werk bemerkenswerterweise mit Überlegungen zur „Geschichte der reinen Vernunft“¹. Zwar ist Kants Darlegung hierzu nicht besonders aufschlussreich, da er sich damit begnügt, in verschiedenen Hinsichten einige philosophische Positionen als die „hauptsächlichen Revolutionen“² zu unterscheiden und diese mit klassischen philosophischen Autoren zu verknüpfen: Sensualismus (Epikur) und Intellektualismus (Platon) hinsichtlich des Erkenntnisgegenstandes, Empirismus (Aristoteles, Locke) und Noologismus (Platon, Leibniz) hinsichtlich der Erkenntnisquelle, sowie Dogmatismus (Wolff), Skeptizismus (Hume) und Kritizismus (Kant) hinsichtlich der wissenschaftlichen Methode.³ Diese Ismen bilden gewissermaßen das Raster für eine Geschichte der reinen Vernunft, die Kant hier jedoch nicht ausführt.

Aber wichtiger als dieses Raster ist Kants grundsätzliche Idee, dass eine Geschichte der reinen Vernunft eine „Stelle [...] im System“⁴ haben muss. Der Ausdruck selbst, „Geschichte der reinen Vernunft“, ist merkwürdig: Wie kann reine Vernunft eine Geschichte haben? Kant betont dabei zudem, dass es möglich ist, eine solche Untersuchung „aus einem bloß transzendentalen Gesichtspunkte, nämlich der Natur der reinen Vernunft“⁵ zu führen. Das scheint darauf hinzudeuten, dass es ihm dabei nicht bloß um eine Geschichte der philosophischen Irrtümer über den Gehalt und die Rolle der reinen Vernunft geht, die durch die Wahrheit des Kritizismus übertrumpft wird, sondern um einen engeren Zusammenhang zwischen der geschichtlichen Entwicklung und den Einsichten in die Natur der reinen Vernunft: Die Einsicht in die Natur der reinen Vernunft ist nicht zu jeder Zeit schlechthin möglich, sondern folgt einem Weg von geschichtlichen Stationen, die nicht einfach durch eine geniale philosophische Einsicht übersprungen werden können. Für diese gewagt scheinende Deutung gibt es zwei Hinweise im Text: An der einen Stelle spricht Kant von „Revolutionen“, die wir ohne weiteres als vormalige „Revolutionen der Denkart“ verstehen dürfen, die dadurch charakterisiert sind, dass sie „gestiftet“⁶ wurden. Kant bringt hier ein Bewusstsein für den geschichtlich bedingten Stiftungscharakter des Denkens zum Ausdruck: Eine Einsicht in die Natur der reinen Vernunft ergibt sich nicht einfach dadurch, dass man möglichst genau, in einer reflexiven Schau, auf die Vernunft hinblickt.⁷ Einsichten in ein bestimmtes Erkenntnisgebiet hängen immer von gestifteten Revolutionen der

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 880–884/A 852–856.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 881/A 853.

³ Von einem Denken, das nach einer wissenschaftlichen Methode verfährt, unterscheidet Kant ferner noch ein „naturalistisches“ Denken, dessen Grundsätze der „gemeinen Vernunft“ folgen und das jeden wissenschaftlichen Anspruch preisgibt. Dieser eigenartige Fall, der übrigens nichts mit dem zeitgenössischen Naturalismus zu tun hat, kann hier m.E. ausgeklammert werden, weil er im Unterschied zu den anderen von Kant genannten Positionen kein Pendant in der Gegenwart zu haben scheint. – Für den geschichtlichen Dreischritt: Dogmatismus – Skeptizismus – Kritizismus vgl. ferner Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 789/A 761.

⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 880/A 852.

⁵ Ebd.

⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 881/A 853.

⁷ Dies mag auch damit zu tun haben, dass nicht klar ist, was die Metapher des Sehens in solchen Fällen genau bedeutet.

Denkart (wie zum Beispiel derjenigen, die den Raum für die *Kritik der reinen Vernunft* allererst aufspannt) ab. Eine solche Stiftung ergibt sich jedoch nicht unmittelbar, weil sich die Einsetzung einer bestimmten Betrachtungsweise niemals von selbst versteht, sondern durch die geschichtliche Entwicklung des Denkens bedingt ist. Den Schein der Selbstverständlichkeit erhält eine bestimmte philosophische Betrachtungsweise erst nachträglich, wenn sie sich einmal geschichtlich in Form einer Stiftung etabliert hat. Der zweite Hinweis im Text, der auf ein Bewusstsein Kants für diese Zusammenhänge hindeutet, findet sich am Ende des Textes in dem Satz: „Der *kritische* Weg ist allein noch offen.“¹ Damit macht Kant deutlich, dass er den Kritizismus nicht aus der Geschichte der reinen Vernunft herausnimmt (wie es bei einer Geschichte der philosophischen Irrtümer der Fall wäre), sondern im Gegenteil als Vollendung dieser Geschichte versteht: Die früheren Stiftungen haben im Gebiet der Metaphysik Wege angelegt, die so verfasst sind, dass jetzt nur noch ein Weg offen bleibt. In der Wegmetapher dokumentiert Kant ein Bewusstsein für die geschichtliche Bedingtheit des eigenen kritizistischen Standpunktes.

Auch wenn diese Engführung von Geschichte und reiner Vernunft, wie sie Kant am Ende seiner *Kritik der reinen Vernunft* programmatisch anklingen lässt, philosophiologisch äußerst bemerkenswert ist, ist damit natürlich noch nicht gezeigt, wie eine Geschichte der reinen Vernunft überhaupt möglich ist. Die nächste Frage ist somit: Worauf *beruht* die Möglichkeit einer Geschichte der reinen Vernunft im Rahmen der kantischen Konzeption? Im Folgenden möchte ich in dieser Hinsicht zeigen, dass der innere Bezug von Vernunft und Interesse eine aussichtsreiche Beantwortung dieser Frage bereithält.

Der innere Bezug von Vernunft und Interesse kommt besonders in Kants Behandlung der kosmologischen Antinomien der reinen Vernunft zum Vorschein. Dabei handelt es sich um „ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine *ganz natürliche* Antithetik [...], in welche die Vernunft *von selbst und zwar unvermeidlich* gerät“². Der Akzent liegt hier auf der Natürlichkeit des Zustandekommens der Antinomien: Die Fragestellung, die zu den Antinomien führen wird, ist gerade motiviert durch die reguläre empirische Synthesis, d.h. dem erkenntnismäßigen Kategorienegebrauch im Bereich der Erscheinungen, insofern nämlich die Frage auftaucht, wie es mit dem Bedingungs Zusammenhang der Erscheinungen im Ganzen (Welt, Kosmos) steht. Es geht also um das im Erscheinungszusammenhang involvierte Unbedingte, gemäß folgendem Grundsatz der Vernunft: „[W]enn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die *ganze Summe der Bedingungen*, mithin das *schlechthin Unbedingte* gegeben, wodurch jenes allein möglich war.“³ Das zur Antithetik führende Problem besteht nun darin, dass dieses notwendig mitzudenkende

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 884/A 856.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 433f./A 407 (Hervorheb. P.G.).

³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 436/A 409.

Unbedingte auf zweifache Weise gedacht werden kann: zum einen in Form eines *unendlichen Regresses*, zum anderen in Form eines *absolut Ersten*, das die Bedingungsreihe eröffnet.¹

Es ist für die hier verfolgten Zwecke nicht erforderlich, auf die Details der von Kant behandelten vier Antinomien und ihrer Auflösung im Einzelnen einzugehen. Es genügt die allgemeine Charakteristik: Es handelt sich um Sätze, die zwar keinen logischen Widerspruch enthalten, die aber durch Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden können. Das Spezifikum dieser antithetischen Sätze liegt aber darin, dass jeder dieser Sätze „so gar *in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Notwendigkeit* antrifft, nur daß unglücklicher Weise der Gegensatz *eben so gültige und notwendige Gründe* der Behauptung auf seiner Seite hat“². Dies ist besonders zu beachten: Es handelt sich bei den Antinomien nicht um „Advokatenbeweise“ oder Sophismen, die auf logischen Fehlschlüssen beruhen;³ die Argumentation für die Antinomien bringt „gültige und notwendige Gründe“ vor – das Unglück dieser Sätze besteht allein darin, dass sozusagen ein Übermaß an inhaltlich gültigen, schlüssigen Argumenten herrscht, die zu einander widerstreitenden Sätzen führen: Es gibt mehr gut Begründetes als es Wahres gibt.

Damit ist noch nicht über die *Berechtigung* dieser Argumente entschieden: In der Tat wird Kants Auflösung der Antinomien gerade darin bestehen zu zeigen, dass die Argumente auf Basis der erfolgten Revolution des Denkart⁴ unberechtigt sind, da die ihnen zugrunde liegende Fragestellung eine prinzipielle Erkenntnisgrenze überschreitet, sodass die antithetischen Sätze *weder wahr noch falsch* genannt werden können.⁵ Festzuhalten ist aber, dass – *wenn* man einmal von der nur philosophisch zu erweisenden Bedingung der Anschauungsgebundenheit des Denkens absieht – die sich widerstreitenden Sätze als kognitiv einwandfrei zu gelten haben. Darin besteht m.E. die philosophische Faszination der kantischen Antinomien: Dass sie in ihrem Widerstreit einen *Makel* des *reinen* Denkens erfahrbar machen, den Kant als notwendigen „transzendentalen Schein“ der reinen Vernunft bezeichnet.

¹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 445/A 417f.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 449/A 421 (Hervorheb. P.G.).

³ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 450/A 421 u. B 458/A 430: „jeder dieser Beweise ist aus der Sache Natur [sic] gezogen“. Diese Bemerkung weist darauf hin, dass Kants Rede von „Gültigkeit“ nicht nur formallogisch, sondern auch inhaltlich zu verstehen ist, d.h. dass es sich bei den Beweisen der Antinomien nicht nur um der logischen Form nach *gültige* Argumente, sondern ebenso um „wahre“, oder wenigstens sachgemäße, Prämissen, die zu *schlüssigen* oder *stichhaltigen* Argumenten führen, handelt.

⁴ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 512/A 484: „Die kritische [Auflösung] [...] betrachtet die Frage gar nicht objektiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntnis, worauf sie gegründet ist.“

⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 531ff./A 503ff. Ein Widerstreit ist „kein eigentlicher Widerspruch“, da sich die Sätze nicht in einem kontradiktorischen Verhältnis, das Kant hier auch als „analytische Opposition“ bezeichnet, zueinander befinden, sondern vielmehr in einem konträren Verhältnis („dialektische Opposition“): Der Erweis der Falschheit des einen Satzes führt hier nicht zum Erweis der Wahrheit des entgegengesetzten Satzes (vgl. auch Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 819/A 791). In diesem Fall ist ein Drittes möglich, tertium datur: Die *Voraussetzung*, auf der beide Sätze beruhen, könnte falsch sein, und genau dies versucht Kant bei den Antinomien zu zeigen. Nebenbei ergibt sich dadurch ein schönes Beispiel für die Beschränktheit des formallogischen Instrumentariums in philosophischen Fragen: Erst die vorgängige philosophische Klärung kann seinen sinnvollen Einsatz garantieren.

In der Argumentation der Antinomien äußert sich dieser eigentümliche Makel der reinen Vernunft so, dass sich alle antithetischen Sätze zwar nicht direkt, aber indirekt über die Widerlegung des Gegenteils, beweisen lassen.¹ Das Problem ist also ein Zuviel an Beweisbarkeit durch ein Zuviel an Widerlegbarkeit. Pragmatisch, d.h. im „polemischen“ Gebrauch der Vernunft, in der es um die Verteidigung eines Satzes gegenüber einem ihn verneinenden Gegner geht,² zeigt sich dies so, dass derjenige Proponent, der den Angriff führen darf, d.h. derjenige, der nicht selbst genötigt ist etwas zu behaupten, sondern die Behauptung der gegnerischen Partei bloß zu widerlegen hat, immer Recht behalten wird.³ In kognitiver Hinsicht befinden sich die widerstreitenden Sätze jedoch in einem genauen Gleichgewicht.

Die entscheidende Frage ist aber vor diesem Hintergrund: Was gibt das ausschlaggebende Gewicht für die *Behauptung* einer der beiden widerstreitenden Thesen? Denn damit der potenziell endlose dialektische Streit in Gang kommt, *bedarf es zuerst der Behauptung* einer der beiden Thesen – das verlangt, wie wir gesehen haben, die argumentative „Logik“ dieses dialektischen Streits.⁴ Genau in diesem Zusammenhang führt Kant seinen philosophischen Interessenbegriff ein:⁵ Es ist das Interesse, das den Makel der reinen Vernunft kompensiert und eine Entscheidung fällt. Mit der Einführung des Interesses wird jedoch der Streit weder faktisch noch kognitiv entschieden, sondern es wird nur aufgedeckt, woher sich die *Behauptungskraft* der widerstreitenden Sätze speist. Nach Kant liegt dem Widerstreit der Sätze sogar ein Widerstreit der Interessen zugrunde: Im „praktischen Interesse“ der moralischen Handlungsfähigkeit hat die Behauptung der Thesis-Sätze (die das Unbedingte jeweils im Sinne eines absolut Ersten verstehen) den Vorzug, im „spekulativen Interesse“ der naturwissenschaftlichen Forschung hat hingegen die Behauptung der Antithesis-Sätze (die das Unbedingte als unendliches Fortschreiten verstehen) den Vorzug. Kant selbst fasst diesen Widerstreit der Interessen als den Gegensatz von Empirismus resp. Epikureismus (Antithesis) und Dogmatismus resp. Platonismus (Thesis) zusammen: „Ein jeder von beiden sagt mehr als er weiß, doch so, daß der *erstere* das Wissen, obzwar zum Nachteile des Praktischen, aufmuntert und befördert, der *zweite* zwar zum Praktischen vortreffliche Prinzipien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein spekulatives Wissen

¹ Zu Kants allgemeiner Einschätzung dieser „apagogischen“ Beweisart vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 817ff./A 789ff.

² Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 766ff./A 738ff.

³ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 450/A 422f.

⁴ Die Lage ist analog zu dem Fall des Leugnens des Nichtwiderspruchsprinzips (NWP) im aristotelischen Kontext (vgl. Aristoteles, Met. IV, 1005b35ff.): Die Bestreitung des NWP kann retorsiv widerlegt werden, *wenn* der Gegner die Ungültigkeit des NWP *behauptet*. Der Unterschied zum Fall der kantischen Antinomien besteht dann vor allem darin, dass sich im Gegensatz zu den antithetischen Sätzen kein sinnvolles *Interesse* an der Bestreitung des NWP festmachen lässt: Die Negation des NWP hängt gewissermaßen haltlos in der Luft, sodass die Retorsion das NWP als „anhypótheton“ (1005b, 14) aufweisen kann. – Den Ausdruck „Retorsion“ verwendet übrigens Kant selbst im Kontext des polemischen Vernunftgebrauchs (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 770/A 742).

⁵ Im dritten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft, unter dem Titel „Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 490ff./A 462ff.).

vergönnet ist, der Vernunft erlaubt, idealistischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.“¹ Darüber hinaus kennt Kant aber auch noch ein spezifisch philosophisches (System-)Interesse, das er das „architektonische Interesse der Vernunft“ nennt und das eine „reine Vernunftseinheit a priori“² fordert, weshalb sich auch in dieser Absicht ein relativer Vorzug der Thesis-Sätze, die statt der unendlichen Empirie ein absolut Erstes behaupten, ergibt.

Mit einer gegenseitigen Aufrechnung der Interessen lässt sich natürlich keine Entscheidung der Antinomien herbeiführen, ebenso wenig wie der Einbezug des Interesses in Vernunftfragen der freien Willkür des Behauptens das Feld überlässt. Weiterhin vertritt Kant die Notwendigkeit einer Auflösung der Antinomien, die sich in den oben angedeuteten Bahnen bewegt, hier aber nicht weiterverfolgt werden soll.³ Der entscheidende Schritt aus philosophiologischer Sicht ist schon dadurch gegeben, dass es Kant unternimmt, den Behauptungscharakter – sprechakttheoretisch: die „illokutionäre Kraft“ – von rein vernünftigen Sätzen, von denen die Antinomien lediglich einen Spezialfall bilden, durch „Interessen“ verständlich zu machen. In späteren Ausführungen Kants bestätigt sich denn auch der grundlegend positive Wert des Interesses für den Vollzug des Denkens, der im Kontext der Antinomien vielleicht noch zweifelhaft erscheinen könnte: Im Abschnitt zur Disziplin der reinen Vernunft im polemischen Gebrauch kommt Kant etwa auf die Gottesfrage zu sprechen und begründet die Annahme der Existenz Gottes durch das „Interesse der Vernunft“: „Wir können also darüber ganz unbekümmert sein, daß uns jemand das Gegenteil einstens beweisen werde; daß wir darum eben nicht nötig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen,

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 500/A 472.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 503/A 475.

³ Auch wenn Kant selbst letztlich der Auffassung ist, dass es „eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft [gibt]“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 771/A 743), da der Widerstreit nur den unstatthaften *Gebrauch* der Vernunft betrifft, kann die kantische Antithetik als aufschlussreiche Brücke zu Hegel verstanden werden, dessen Logik unter diesem Gesichtspunkt als eine *Universalisierung* und zugleich *Verbegrifflichung* oder *Logifizierung* der kantischen Antithetik charakterisiert werden kann. Vgl. dazu Hegels ausführliche Auseinandersetzung mit der ersten beiden kantischen Antinomien in der ersten Auflage der *Seinslogik* (vgl. Hegel 1812, 113–120, 146–151). Hegel bemerkt hier gegen Kant, dass man *jeden Begriff* „als Einheit entgegengesetzter Momente, denen man die Form antinomischer Behauptungen geben könnte“ (Hegel 1812, 114), fassen muss und dass es also so viele Antinomien gibt, wie es Begriffe gibt. Aber Kants Behandlung der Antinomien „erreicht die Natur des Begriffs nicht“ (Hegel 1812, 120). Vgl. ferner die Bemerkungen Hegels zu Kants Antinomien im § 48 der *Enzyklopädie*: „Dieser Gedanke, daß der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, *wesentlich* und *nothwendig* ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten“ (Hegel 1830, 84). „Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, daß nicht nur in den vier besonders aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in *allen* Gegenständen aller Gattungen, in *allen* Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Diß zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das *dialektische* Moment des Logischen bestimmt.“ (Hegel 1830, 85) Bedeutet diese Universalisierung der Antithetik, dass Hegel ein tieferes Verständnis für die philosophiologische Problematik hat? Im Kapitel zu Hegel (*siehe unten Scherbe III, Seite 57ff.*) möchte ich hingegen zeigen, dass die damit einhergehende Logifizierung der Antithetik ein echtes Verständnis für die philosophiologische Problematik gerade verhindert.

und überdem es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind.¹ Dass dies von Kant nicht bloß als ein listiger Kompromiss mit der religiösen Obrigkeit gemeint ist, wird deutlich, wenn man den Abschnitt zum Kanon der reinen Vernunft hinzuzieht, in dem Kant den Kanon des richtigen Vernunftgebrauchs, die Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* vorwegnehmend, im praktischen Interesse verankert.² Mit der Interessengeleitetheit der Vernunft geht allgemein eine Zweckgerichtetheit des Vernunftgebrauchs einher: Vernünftig sein heißt nicht einfach nur, den Verstand scharfsinnig zu gebrauchen und darüber hinaus alles die Verstandeskraft Übersteigende skeptizistisch auf sich beruhen zu lassen; vernünftig sein heißt vielmehr, die Gedanken nach „letzten Zwecken“ anzuordnen und zu beurteilen – es ist diese holistische Dimension, die mit dem Interessenbegriff in die Vernunft eingeführt wird.

Es zeigt sich sogar, dass die gesamte Philosophie Kants durch den Interessenbegriff vermittelt ist: Die berühmten drei Fragen Kants (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?), die sein philosophisches Denken organisieren, sind nichts anderes als der reine Ausdruck des spekulativen, praktischen sowie praktisch-spekulativen Interesses der Vernunft.³ Mit der Interessengrundierung ist die Philosophie überdies schon in ihrem „Weltbegriff (conceptus cosmicus)“ bestimmt: „*Weltbegriff* heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert [...]“⁴. Die Philosophie im Weltbegriff ist folglich über ihre Zweckgerichtetheit definiert, als die „*Wissenschaft* von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen *Zwecke der menschlichen Vernunft*“⁵. Hier sind zwei verschiedene Aspekte festzuhalten: Die Fassung der Philosophie im Weltbegriff bedeutet einerseits, dass der eigentliche Philosoph nicht der „Vernunftkünstler“, sondern derjenige ist, der nach den wesentlichen Zwecken der menschlichen Vernunft lebt und handelt, d.h. die Philosophie realisiert sich zuletzt nicht in einem System der Erkenntnis, sondern in einer persönlichen „Einstellung“ (im Weisen); andererseits heißt dies jedoch nicht, dass mit der Fassung der Philosophie im Weltbegriff der Wissenschaftscharakter aufgegeben wird, vielmehr bedeutet es, dass das Interesse und die Zweckausrichtung eine fundamentale architektonische Rolle für die ganze philosophische Wissenschaft erhält. In diesem Sinne ist Kants gesamte Philosophie der Ausdruck einer Philosophie im Weltbegriff. Auf dieser Basis lässt sich die Bemerkung Kants verstehen: „Metaphysik [...], vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft [...], machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können. Diese *bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der*

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 770/A 742.

² Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 823ff./A 795ff.

³ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 832ff./A 804ff.

⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 869/A 841.

⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 867/A 839 (Hervorheb. P.G.).

Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst, und keine Verirrungen gestattet.“¹

Der kantische Interessenbegriff im erläuterten Sinne kann nun als ein Analogon zum philosophischen Einstellungsbegriff verstanden werden: Aus Sicht des „Vernunftkünstlers“, der die Vernunft rein logisch gebrauchen möchte, bringt das Interesse eine *äußerliche* Deformation ins reine Denken; dagegen kann Kant insbesondere im Kontext der Antinomien der reinen Vernunft zeigen, welche grundlegende Funktion das Interesse *für* die Vernunft hat. Wenn das Interesse schon als deformierende Kraft bezeichnet wird, muss sie wenigstens als eine *dem Denken innerliche* begriffen werden, insofern sie sich als eine fundamentale architektonische Gestaltungskraft in Hinblick auf das philosophische Denken zeigt und zudem die Philosophie als System der Erkenntnis wesentlich auf das Leben der philosophierenden Person bezieht. Auch wenn Kant darüber hinaus keine weiteren philosophischen Konsequenzen (etwa hinsichtlich einer möglichen irreduziblen Pluralität solcher architektonisch grundlegender Interessen) daraus zieht, stellt der so gefasste Interessenbegriff wichtige Explikationsmittel für den philosophischen Einstellungsbegriff bereit.

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 878/A 850 (Hervorheb. P.G.).

3. Scherbe II: Fichtes Ansatz zu einer Logik der Philosophie

Einer der bekanntesten Sätze Fichtes lautet: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist [...]“. ¹ Diese Äußerung aus der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* von 1797 wird gerne als ein klangvolles bon mot zitiert, um Fichtes umfassendes Freiheitspathos zu illustrieren, mit dem Effekt, dass die Möglichkeit einer systematischen Auseinandersetzung mit dem theoretischen Gehalt dieser Aussage meist gar nicht in den Blick kommt: Der Satz wird dann sogleich und nur mehr als ein Satz genommen, der uns etwas psychologisch Aufschlussreiches über den *Menschen Fichte* als dem Subjekt dieser Äußerung verrät ² – die Provokation durch den Geltungsanspruch des Äußerungsgehalts, der auf eine bemerkenswerte allgemeine Weise Philosophie und Menschsein verknüpft, droht dadurch ausgeschaltet zu werden. Im Kontrast dazu soll im Folgenden versucht werden, das philosophische Potenzial dieser Äußerung zu heben, indem gezeigt wird, dass sich im Umkreis dieses Satzes eine genuine Einsicht Fichtes in die Einstellungsgebundenheit des Denkens abzeichnet, sodass zu Recht von einem Fichte’schen Ansatz zu einer Logik der Philosophie gesprochen werden kann. ³ Die Art und Weise, wie Fichte das zugrunde liegende Problem fasst und zuletzt aufzulösen meint, könnte sich wiederum als aufschlussreich für unsere eigene Problemformulierung erweisen.

Für sich genommen klingt der Satz so, als würde in ihm etwas von der Art zur Sprache kommen, was wir oben als „äußerliche Deformation“ des reinen Denkens bezeichnet haben: Der Mensch mit seinen Affekten und Interessen wäre demnach ein das philosophische Denken deformierender psychologischer Faktor. Da aber Fichte, wie gleich deutlich werden wird, mit diesem Satz keinerlei relativistische oder skeptizistische Konsequenzen verknüpft, bestünde ferner die Aufgabe darin, diejenige psychologische Verfassung des Menschen, die zum Idealismus (als „einzig-mögliche Philosophie“ ⁴) den besten Zugang gewährt, theoretisch ans Licht zu heben, um sie sodann in protreptischen Belangen praktisch einüben zu können. Diese äußerliche Verknüpfung von Denken und Menschsein ist in der folgenden Rekontextualisierung des Satzes auf den Prüfstand zu stellen. Es ist zu untersuchen, ob Fichte Denken und Menschsein nicht vielleicht auf intimere Weise derart verknüpft, dass Philosophie ihren Sinn überhaupt nur auf dem Boden einer menschlichen „Einstellung“ entfalten kann. Das hieße dann aber, dass der Gehalt

¹ Fichte 1797a, 434.

² Gegen das psychologische Missverständnis dieses Satzes wendet sich auch Habermas 1968, 250.

³ Zu dieser Engführung von Fichtes metaphilosophischen Überlegungen und Weils Logik der Philosophie vgl. bereits Kirscher 1989, 127–151, der allerdings den Akzent nicht, wie es hier geschieht, auf die Einstellungsgebundenheit, sondern mehr auf die vorvernünftige Willkürfreiheit legt.

⁴ Fichte 1797a, 438.

des genannten Satzes nicht bloß – wie bei der äußerlichen Verknüpfung – ein nachphilosophisches *Anwendungsproblem* der anderswo schon fertig vorliegenden Philosophie, sondern ein genuin (vor-)philosophisches *Konstitutionsproblem* der sich bildenden Philosophie beträfe. Auf dem Spiel steht also auch, ob der Satz „Was für eine Philosophie man wähle...“ selbst ein *philosophisch* gehaltvoller Satz ist oder ob er nur ein Satz ist, in dem ein Philosoph sein philosophisches Geschäft für einen Moment unterbricht, um bloß als Mensch Rückschau zu halten – ein Satz, der demnach in philosophischen Abhandlungen nichts zu suchen hätte und nur in protreptische *Einleitungen* gehörte. Und in der Tat steht Fichtes Satz ja in einer Einleitung (in der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre*), in der Fichte bewusst nur bis zum „Begriff“ der Wissenschaftslehre vordringt, ohne diese selbst „innerlich“ zu entwickeln – ist dies nicht Hinweis genug auf die im strengen Sinne philosophische Bedeutungslosigkeit des Satzes? Jedoch, in Frage steht auch, ob nicht der *Einleitung* ein genuin philosophischer Charakter zugesprochen werden muss, von der sich die Ausführung der philosophischen Lehre nicht mehr rein trennen lässt (*siehe dazu unten Seite 161ff.*) – genau dies läge nämlich in der Konsequenz der Lesart der innerlichen Verwicklung von philosophischem Denken und Menschsein.

In der genannten Schrift sieht Fichte die Aufgabe der Philosophie darin, den „Grund aller Erfahrung“¹ ausfindig zu machen. Damit sind die Weichen für alles weitere gestellt: Diese Definition der Aufgabe der Philosophie hat erstens zur Konsequenz, dass Philosophie nicht in einer Analyse der Erfahrung bestehen kann, da das Objekt der Philosophie, d.h. der anzugebende Grund der Erfahrung, „nothwendig *ausser aller Erfahrung*“² liegt. Die Philosophie hat demnach in jedem Fall konstruktiv-synthetisch³ zu verfahren, sodass der Rekurs auf Erfahrung eigentlich gar nicht mehr in die Philosophie selbst fällt, sondern – zum Zwecke des Vergleichs von konstruktivem Resultat und Erfahrung – „erst hinterher angestellt wird“⁴. Die in unserem Zusammenhang jedoch noch wichtigere zweite Konsequenz, die Fichte aus der vorangestellten Definition der Aufgabe der Philosophie zieht, besteht darin, dass es prinzipiell *genau zwei Möglichkeiten* gibt, die Aufgabe zu bewältigen: Der Grund aller Erfahrung ist entweder vom „Ding“ her (Dogmatismus) oder von der „Intelligenz“ her (Idealismus) zu rekonstruieren, wobei es wichtig ist zu betonen, dass Fichte diese beiden Möglichkeiten, Idealismus und Dogmatismus, nicht als Positionen, sondern als Verfahrensweisen einführt.⁵ Es sind, so resümiert Fichte, „nur diese beiden philosophischen Systeme möglich. Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen [= Fichtes Definition für „Erfahrungen“, *Anm. P.G.*]

¹ Fichte 1797a, 423.

² Fichte 1797a, 425.

³ Vgl. dazu Fichtes Charakterisierung der Methode des „vollständigen transzendentalen Idealismus“: Fichte 1797a, 445–449. Zum „synthetischen“ Charakter der „Intelligenz“ vgl. Fichte 1797a, 436.

⁴ Fichte 1797a, 446.

⁵ Vgl. Fichte 1797a, 426: „Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*.“

Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren, Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich.“¹ Natürlich wird Fichte im weiteren Verlauf des Textes zu zeigen versuchen, dass das Verfahren des Dogmatismus eine prinzipielle „Lücke“ der Erklärung lässt, sodass der Dogmatismus letztlich „gar keine Philosophie, sondern nur eine ohnmächtige Behauptung und Versicherung“ ist, weshalb der Idealismus als „einzig-mögliche Philosophie“² übrig bleibt. Das philosophielogische Potenzial findet sich bei Fichte jedoch *zwischen* diesen beiden Denkpunkten:³ Fichte macht nämlich deutlich, dass keines der beiden Systeme „das entgegengesetzte direct widerlegen kann: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Princip [...], und sie haben gar keinen Punct gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte des Satzes einig zu seyn scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne.“⁴ In dieser Formulierung klingt es allerdings noch so, als sei der Grund der Unwiderlegbarkeit in der im geometrischen Verfahren nichtreduzierbaren *Willkür der Prinzipienwahl* verankert: Eine Widerlegung ist nur vor dem Hintergrund gemeinsam vorausgesetzter Prinzipien möglich, die rechte Wahl der Prinzipien selbst – als den grundlegenden Prämissen – ist keine Sache der Beweisführung mehr.

Der entscheidende Schritt Fichtes besteht aber nun darin, den Grund der Unwiderlegbarkeit in philosophischen Belangen *tiefer* anzusetzen. Das tiefer liegende Problem der philosophischen Verständigung wird bereits daraus ersichtlich, dass Fichte in einer vorangehenden Erörterung des „Vorzugs“ des Idealismus gegenüber dem Dogmatismus – ein Vorzug, der nach Fichte darin besteht, dass das Objekt des Idealismus (die Intelligenz), im Gegensatz zu dem des Dogmatismus (das Ding), „auf eine besondere Weise im Bewusstseyn vorkomm[t]“⁵, obgleich es nicht unmittelbar ein Gegenstand der Erfahrung ist – auf den Umstand stößt, dass „dieses Bewusstseyn [sc. des vorausgesetzten Selbstbewusstseins] keinem *nachgewiesen* werden [kann]; jeder muss es *durch Freiheit in sich selbst hervorbringen*“⁶. Damit sind wir beim Kern angelangt: der Freiheit als *operativem* Begriff des philosophischen Verfahrens. Die Betonung der Operativität (im Gegensatz zur Thematisierung)⁷ des Freiheitsbegriffs ist hier bedeutsam, da es Fichte nicht in erster Linie darum geht, dass der Dogmatiker die Freiheit nicht thematisiert oder nicht thematisieren könnte,⁸ sondern vielmehr darum, dass der Dogmatiker – man wird es kaum anders formulieren können –

¹ Fichte 1797a, 426.

² Fichte 1797a, 438.

³ Im Text markiert diese Zwischenstation vor allem der fünfte Abschnitt: Fichte 1797a, 429–435.

⁴ Fichte 1797a, 429.

⁵ Fichte 1797a, 429. Dies ist als Fichtes Auslegung des cartesianischen Cogito zu verstehen: die im Vollzug des Bewusstseins sich meldende *Voraussetzung* des Selbstbewusstseins als „*Ich an sich*“ (Fichte 1797a, 428).

⁶ Fichte 1797a, 429 (Hervorheb. P.G.).

⁷ Vgl. zu diesem methodologischen Begriffspaar in philosophischen Methodenfragen Fink 2004a.

⁸ Vgl. Fichte 1797a, 430: Der Dogmatiker „läugnet nicht das Factum des Bewusstseyns, dass wir uns für frei halten: denn dies wäre vernunftwidrig; aber er erweist aus seinem Princip die Falschheit dieser Aussage.“

kein Gefühl für die im eigenen philosophischen Vollzug *implizierte* Freiheit hat und von daher seinen Ausgangspunkt nicht bei der Intelligenz, sondern beim Ding nimmt.

Dennoch bleibt Fichte dabei, dass, „soviel wir bis jetzt einsehen, *in speculativer Rücksicht* beide Systeme *von gleichem Werthe* zu sein scheinen [...]“¹, und stößt damit auf die „interessante Frage, was wohl denjenigen, der dieses einsieht – und es ist ja so leicht einzusehen, – *bewegen* möge, das eine dem anderen *vorzuziehen* [...]“.² Mit dieser Motivationsfrage hat Fichte nicht weniger als den Boden für eine Logik der Philosophie als einer Reflexion der Einstellungsgebundenheit des Denkens bereitet. Die mit dieser philosophielogischen Frage verbundene Überschreitung des rational Argumentierbaren – zwischen den beiden Systemen „ist kein Entscheidungsgrund aus der Vernunft möglich“³ – führt aber nicht ins Irrationale, denn es ist weiterhin die Frage, was „einen *vernünftigen* Menschen *treibt*“⁴, sich zu entscheiden. Daraus wird ersichtlich, dass wir mit dieser Frage an einem Punkt stehen, an dem die Entgegensetzung von Spontaneität der Vernunft und Rezeptivität des Gefühls/des Triebs nicht mehr weiterhilft.

Wie sieht nun Fichtes philosophielogischer Antwortversuch aus? Fichte recurriert hierzu abermals auf die „Freiheit des Denkens“, die er folgendermaßen erläutert: Der prinzipienartige Anfang einer gedanklichen Reihe wird „durch Willkür, und da der Entschluss der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der letzte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesses.“⁵ Es ist zu beachten, dass Fichte hier die Freiheit des Denkens nicht als rein spontane Willkür bestimmt, sondern mit dem Hinweis auf den *Grund der Willkür* in der *Neigung* ein rezeptives Moment innerhalb der Freiheit konstatiert. Dies verstehe ich als Vorzeichnung des Begriffs der „Einstellung“. Wie schon Kant behilft sich Fichte mit der Einführung eines eigentümlichen philosophielogischen Begriffs des *Interesses*,⁶ verstanden als Grund für den Entschluss der Willkür. Die

¹ Fichte 1797a, 431 (Hervorheb. P.G.).

² Fichte 1797a, 431 (Hervorheb. P.G.).

³ Fichte 1797a, 432.

⁴ Fichte 1797a, 432 (Hervorheb. P.G.); hier ist der Zusammenhang von Vernunft („vernünftig“) und Trieb („treiben“) beachtenswert. Es ist nicht davon auszugehen, dass der sprachlichen Prägnanz Fichtes diese Zusammenstellung bloß unterläuft.

⁵ Fichte 1797a, 433.

⁶ Zur philosophischen Bedeutung des Interessenbegriffes bei Kant und Fichte vgl. Habermas 1968, 238–255. Für Habermas’ eigenes Anliegen, den *innerlichen* Bezug des Erkennens auf das Handeln aufzuzeigen und von daher drei Arten von ursprünglichen Erkenntnisinteressen zu unterscheiden (technisches, praktisches, emanzipatorisches Erkenntnisinteresse bzw. in Handlungsbegriffen: instrumentales Handeln, kommunikatives Handeln sowie die „Tätigkeit“ der Selbstreflexion), bildet Fichtes radikalisierte Interessebegriff das systematische Herzstück, insofern in ihm das Interesse nicht mehr wie bei Kant auf die Sphäre der praktischen Vernunft eingeschränkt, sondern mit der Vernunft schlechthin identifiziert wird: „Diese *Einheit von Vernunft und interessiertem Gebrauch der Vernunft* widerstreitet dem kontemplativen Erkenntnisbegriff. Interesse muß solange als ein theoriefremdes, von außen hinzutretendes und die Objektivität der Vernunft trübendes Moment aufgefaßt werden, als der traditionelle Sinn reiner Theorie den Erkenntnisprozeß von Lebenszusammenhängen prinzipiell scheidet. [...] Erst in Fichtes Begriff der interessierten Selbstreflexion verliert das der Vernunft eingewobene Interesse seine Nachträglichkeit und wird konstitutiv für Erkennen und Handeln gleichermaßen.“ (Habermas 1968, 251) Fichte steht bei Habermas für das

philosophische Pluralität (zwei *mögliche* Systeme) erklärt sich für Fichte sonach daraus, dass es ein „höchstes Interesse“ gibt, nämlich das Interesse „für uns selbst“, das sich in „zwei Stufen der Menschheit“ – bzw. „im Fortgange unseres Geschlechts, ehe die letztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen“¹ – auf verschiedene Weise auswirkt: Solange sich die Menschen „noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben“², hängt ihr Selbstinteresse an der Selbständigkeit des Dinges. Eine etwaige philosophische Ergründung wird daher dogmatisch verfahren: „Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken, und er wird *recht* haben, *so lange* er lediglich *von sich und seines gleichen* redet.“³ Es ist zu beachten, dass Fichte hier den Standpunkt des Dogmatikers über den Interessensbegriff nicht bloß psychologisch erklärlich macht, sondern ihn als einen unter bestimmten Bedingungen *berechtigten* (und das heißt wohl: vernünftigen) Standpunkt ausweist.

Der Standpunkt des Dogmatikers ist in einem gewissen Sinne, wenn man das zugrunde liegende Selbstinteresse betrachtet, vernünftig. Hat dies nun aber nicht zur Konsequenz, dass alle Gestalten des Selbstinteresses gleichwertig, d.h. gleich vernünftig sind? D.h. wird mit dem Interessensbegriff zuletzt nicht doch wieder eine Art von philosophischem Relativismus eingeführt? Wenn man betrachtet, wie Fichte vor diesem Hintergrund den idealistischen Standpunkt beschreibt, fällt dieser Einwand dahin: Der dogmatische Standpunkt ist zwar vernünftig, aber der idealistische Standpunkt ist *vernünftiger*⁴, da er darauf beruht, dass das Selbstinteresse bei sich selbst beginnt: „Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, *sich bewusst wird*, – und *man wird dies nur dadurch, dass man sich*, unabhängig von allem, *durch sich selbst zu etwas macht*, – der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst [...]“⁵ Sogleich wird ersichtlich, dass das Plus an Vernünftigkeit nicht andemonstrierbar⁶ ist, sondern an eine bestimmte *Einstellung* gebunden ist, die vielleicht am besten als *Selbstkultivierung der Freiheit* zu beschreiben ist: Die Bewusstwerdung der eigenen Selbstständigkeit hängt davon ab, dass man sich, wie es im Zitat hieß, durch sich selbst zu etwas macht, und das heißt: Das Bewusstsein der Selbstständigkeit setzt bereits eine Praxis der Selbstständigkeit voraus. Dies könnte man den *praktischen Zirkel* des idealistischen Standpunkts (und allgemeiner: jedes vernünftigen philosophischen Standpunkts) nennen,

„idealistisch eingeführte Vernunftinteresse“, das ein notwendiges Bestimmungsstück bildet, um einerseits dem Objektivismus, andererseits der Psychologisierung der Erkenntnis zu entkommen (darin trifft sich Habermas' Intention genau mit der in der vorliegenden Arbeit verfolgten), das aber ferner gemäß Habermas in der Folge einer Art „materialistischen Umdeutung“ in Gestalt der technischen und praktischen Erkenntnisinteressen bedarf (vgl. Habermas 1968, 252).

¹ Fichte 1797a, 433.

² Fichte 1797a, 433.

³ Fichte 1797a, 433 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Darin besteht eine der Pointen der in meiner Arbeit verfolgten Idee der Logik der Philosophie als Reflexion der Einstellungsgebundenheit des Denkens: Der *Vernunftbegriff* hat einen notwendigen *Komparativ*.

⁵ Fichte 1797a, 433 (Hervorheb. P.G.).

⁶ Zum schlechthin Undemonstrierbaren, das aller Demonstration zugrunde liegt, vgl. die *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*: Fichte 1797b, 508.

wie er zum Beispiel in folgender Einsicht Fichtes zur Sprache kommt: „[...] gerade da liegt die Schwierigkeit. Es gehört schon ein Grad der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsere ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründete, zu begreifen. [...] für sie [die Dogmatisten] giebt es keine Lücke [der Erklärung], weil *die entgegengesetzte Welt für sie gar nicht da* ist. – Man kann sonach den Dogmatiker *durch den geführten Beweis nicht widerlegen*, so klar er auch ist; denn er ist nicht an denselben zu bringen, *weil ihm das Vermögen fehlt*, womit seine Prämisse aufgefasst wird.“¹ Es ist klar, dass damit nicht einfach gemeint sein kann, dass ein Teil der Menschheit für den idealistischen Standpunkt schlicht zu dumm ist,² sondern dass die Philosophie eine *initiatorische* Gestalt erhält: Die Erhebung zum philosophischen Standpunkt erfolgt primär nicht durch *direkte* argumentative Strategien des Überzeugen-Wollens, sondern durch die (Selbst-)Kultivierung des Vermögens innerhalb eines praktischen Zirkels. Man könnte, über Fichte hinausgehend, noch hinzufügen, dass diese Kultivierung gewissermaßen ziellos erfolgen muss, insofern innerhalb des praktischen Zirkels keine positionelle Endgestalt absehbar ist: Man ist nie gut genug in die Philosophie eingeübt, die eigene Einstellung, auch die idealistische, lässt immer etwas zu wünschen übrig. Aller Rede von Willkür und Wahl zum Trotz sollte man deshalb die Verfügbarkeit des philosophischen Standpunktes nicht zu hoch veranschlagen. Es ist kein Zufall, dass Fichte von „Affecten“ und „Stimmungen“ spricht, die in den philosophischen Systemen im Spiel sind.³ Fichte selbst lässt die (Selbst-)Kultivierungsdimension anklingen, wenn er schreibt: „zum Philosophen muss man *geboren* seyn, dazu *erzogen* werden und *sich selbst dazu erziehen*; aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu *gemacht* werden.“⁴

Vor diesem Hintergrund können wir nun nochmals zu unserem Eingangszitat zurückkehren, dass sich genau in diesem Kontext befindet: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.“⁵ Angesichts der gerade entwickelten Kultivierungsdimension entfaltet die Passage ihr ganzes philosophielogisches Potenzial und es verfliegt der Anschein der Thematisierung einer äußerlichen Deformation des philosophischen Denkens: Die Philosophie ist nicht

¹ Fichte 1797a, 439 (Hervorheb. P.G.).

² Das philosophische Verstehen beruht nicht auf einem „ursprünglichen und angeborenen Unterschied zwischen Menschen und Menschen“, sondern ist Sache der „Bildung des ganzen Menschen“ durch Übung des Freiheitsvermögens, wie Fichte an anderer Stelle ausführt: Fichte 1797b, 506f.

³ Vgl. Fichte 1797a, 434.

⁴ Fichte 1797a, 435 (Hervorheb. P.G.).

⁵ Fichte 1797a, 434.

einfach nur äußerlich an ein bestimmtes Menschsein geknüpft, sondern dermaßen innerlich von dessen Kultivierung in Einstellungen abhängig, dass die Modi des Überzeugens und Widerlegens im Letzten keine Kraft mehr haben. Damit ist im Übrigen, wie Fichte ausdrücklich festhält, keiner „milden Denkart“¹, die es mit dem philosophischen Beweisen nicht so genau nehmen will, das Wort geredet, denn die Grenze des Überzeugens und Widerlegens hat ihren genau situierbaren Ort in der Konfrontation *verschiedener* philosophischer Einstellungen. Der Sinn und die Notwendigkeit des direkten Argumentierens bleibt innerhalb einer bestimmten Einstellung bzw. auf dem Boden einer bestimmten Einstellung völlig intakt. Ist aber vielleicht die hier emphatisch auftretende Rede vom „Menschen“ unter einen Vorbehalt zu stellen, insofern sie eine äußerliche Deformation des Denkens durch ein Wesen aus Fleisch und Knochen nahe legt? Dagegen ist zu sagen, dass die Rede vom Menschen hier völlig unproblematisch erscheint und mit der Auffassung einer strikt innerlichen Deformation des Denkens ohne weiteres zusammengeht, wenn man bei „Mensch“ das hört, was Fichte gut kantisch darunter zu verstehen scheint: das „endliche Vernunftwesen“². Man könnte sogar versucht sein zu sagen, dass mit dieser Formel des endlichen Vernunftwesens genau das *personelle Korrelat* der Einstellungsabhängigkeit des Denkens zur Sprache gebracht wird:³ Es sind genau endliche Vernunftwesen und nur endliche Vernunftwesen, die in ihrem Denken einstellungsabhängig sind.

¹ Fichte 1797a, 439.

² Fichte 1797a, 425.

³ Vgl. dazu vertiefend Deleuzes Konzept der „Begriffsperson“ als Korrelat der „Immanenzebene“: *siehe unten Deleuze-Exkurs, Seite 134ff.*

4. Scherbe III: Hat Hegel eine Logik der Philosophie?

Die folgende Untersuchung von Hegels metaphilosophischen Auffassungen soll durch die Frage geleitet werden, ob Hegel überhaupt so etwas wie eine „Logik der Philosophie“ kennt. Diese Leitfrage – und noch mehr ihre abschlägige Beantwortung, für die ich im Folgenden argumentativ eintreten möchte – mag überraschen, scheint es doch hinreichende Evidenzen dafür zu geben, dass Hegels Werk sogar den *Modellfall* einer Logik der Philosophie bietet, dem gegenüber sich alle alternativen philosophiologischen Vorschläge, wie derjenige Weils, in ein (kritisches) Verhältnis zu setzen haben. Im Kontrast dazu möchte ich einige Hinweise dafür liefern, dass es in Hegels System gar keinen *Ort* für eine Reflexion gibt, die rechtmäßig den Titel „Logik der Philosophie“ tragen könnte.¹ Die hier gewählte Zugangsweise könnte man demgemäß als „systemtopologische“ bezeichnen, die die Pointe enthält, dass sie gerade in ihrer kritischen Wendung Hegels Systemanspruch Ernst nimmt. Es soll deshalb natürlich nicht bestritten werden, dass Hegel eine bestimmte, sehr ausgeprägte philosophiologische *Ansicht* hatte, die er in zahlreichen philosophiologischen *Vorstellungen* zum Ausdruck brachte, hingegen soll lediglich gezeigt werden, dass diese Reflexionen systemtopologisch ortlos sind und daher gewissermaßen „in der Luft hängen“.

Eine solch radikale These dürfte um so mehr irritieren, wenn man sich klar macht, dass der Ausdruck „Logik der Philosophie“ erstmals gerade in einem strikt hegelschen Kontext geprägt worden zu sein scheint: Es war Benedetto Croce, die bekannteste Figur des italienischen Neuhegelianismus, der erstmals 1907 von einer „Logik der Philosophie“ als dem eigentlichen Ziel der Philosophie Hegels sprach.² Dass Hegel nicht nur die Wirklichkeit, sondern vor allem auch die Philosophie selbst zum Gegenstand seines Denkens gemacht hat, ist seit Croce eine Standardauffassung, wie sie zum Beispiel in folgender Beobachtung Bernasconis gut zum Ausdruck kommt: „Für Hegel war [philosophischer] Pluralismus ein Zustand, den es zu überwinden galt, der aber offenbar nicht einfach durch das Hinzufügen einer weiteren Philosophie überwunden werden konnte, was auch der Grund dafür ist, daß man an seine Philosophie nicht als eine Philosophie

¹ Ob Eric Weil, der üblicherweise als Hegelianer rezipiert wird, diese hegelskritische Auffassung faktisch teilt, dies kann erst im zweiten Teil der Arbeit im Kontext der Erläuterung der Kategorie des „Absoluten“ erörtert werden (siehe unten Seite 288ff.). Zunächst geht es hier um eine Untersuchung Hegels, die allein von der „Idee“ einer Logik der Philosophie, wie sie im „Vorbegriff“ entwickelt wurde, aber nicht von der faktischen, hegelschen Durchführung in der *Logik der Philosophie* abhängt.

² Vgl. Croce 1907/1909, 1. – Emil Lask hat dann 1911 mit seiner Schrift *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (Lask 1911) den Ausdruck „Logik der Philosophie“ in einem neukantianischen Diskurskontext erstmals systematisch und in einem eigentümlichen Sinne geprägt (siehe dazu Scherbe VIII, Seite 123ff.); den Ausdruck selbst dürfte er aber Croce entlehnt haben (vgl. Glatz 2001, 42), der ihn jedoch bloß im Sinne einer philosophischen Methodologie verwendet. In Eric Weils *Logik der Philosophie* findet sich hingegen keinerlei Hinweis auf die Genealogie des Ausdrucks „Logik der Philosophie“.

unter anderen herangehen kann. Er löste das Problem, indem er *Philosophie mit der systematischen Darstellung bestimmter Philosophien* in Form einer Entfaltung der Wahrheit *gleichsetzte*.¹ In diesem Sinne wäre Hegels gesamte Philosophie in ihrem systematischen Kern nichts anderes als eine Art von Logik der Philosophie.² Den Sinn dieser Auffassung gilt es nun zu überprüfen.

Die Idee einer Logik der Philosophie hatten wir im „Vorbegriff“ als eine Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens bestimmt. So ist in einem ersten Schritt zu untersuchen, ob in Hegels Philosophie ein Analogon zum Einstellungsbegriff existiert. Der aussichtsreichste Kandidat findet sich – neben den „Gestalten“ des Bewusstseins der *Phänomenologie des Geistes*, auf die später zurückzukommen ist – in dem Begriff der „Stellung“ des Gedankens zur Objektivität in der *Enzyklopädie*.³ Der Einwand gegen meine hier formulierte These könnte von dort ausgehend folgendermaßen lauten: Zeigen nicht Hegels Überlegungen zu den möglichen Stellungen des Gedankens zur Objektivität sein tiefgreifendes Bewusstsein für die Einstellungsgebundenheit des Denkens?

Für die Antwort hierauf ist zuerst die *Funktion* der von Hegel ausgeführten drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität zu beachten, wie sie im § 25 zur Sprache kommt: „Die *dem Denken zur Objectivität gegebenen Stellungen* sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.“⁴ Hegel macht deutlich, dass diese Überlegungen, die im Textzusammenhang des „Vorbegriffs“ der Wissenschaft der Logik zu finden sind, die Funktion einer *Einleitung in den Standpunkt der Logik* innehaben und somit in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zur früheren *Phänomenologie* stehen: Hegels Anmerkung zum § 25 betrifft deshalb konsequenterweise den „verwickelten“ Darstellungscharakter der *Phänomenologie* „als der *erste Theil* des Systems der Wissenschaft“⁵ und *zugleich als Einleitung* in den Standpunkt der philosophischen Wissenschaft. Hegel entscheidet sich hier dafür, die komplexe Darstellung der *Phänomenologie*, die sowohl Einleitung als auch erster Teil des Systems sein will, durch eine *reine Einleitung* zu ersetzen, die sich vom Standpunkt des Systems aus „nur historisch und räsonnirend“⁶ verhalten kann. Die neue Einlei-

¹ Bernasconi 2002, 136 (Hervorheb. P.G.).

² Zu Hegels vorgeblicher „Logik der Philosophie“ vgl. ferner den Sammelband *Hegels Logik der Philosophie* (Henrich/Horstmann 1984). Der Titel ist allerdings irreführend, da es nur um „Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes“ geht, wie der Untertitel präzisiert. Eigentlich gehen nur zwei Beiträge auf die Idee einer „Logik der Philosophie“ ein: Der Beitrag von Fulda (1984, 12–34) ist originell und wird von mir am Schluss dieses Kapitels diskutiert; der Beitrag von Franchini (1984, 106–123) ist ein sehr an der Oberfläche bleibender Vergleich der Vorstellungen von „Logik der Philosophie“ bei Hegel, Croce, Lask und Weil. Der Sinn des Ausdrucks „Logik der Philosophie“ wird dabei vom Autor nicht behandelt und bleibt diffus, aber bei Hegel scheint er darunter, angelehnt an Croce, nichts anderes als die dialektische Methode zu verstehen.

³ Hegel 1830. – Im Folgenden wird die *Enzyklopädie* durchgängig nach der dritten Auflage von 1830 zitiert; entwicklungsgeschichtliche Überlegungen bleiben also ausgeblendet. Vgl. dazu Jaeschke 2010, 259ff.

⁴ Hegel 1830, 68.

⁵ Hegel 1830, 68 (Hervorheb. P.G.).

⁶ Hegel 1830, 69.

tung soll dabei allein zu der Einsicht führen, „daß die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur *des Erkennens* [...] hat, [...] sich in der That auf *einfache* Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten“¹. Damit ist ausgesprochen, dass die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität von *Vorstellungen über* das Denken abhängen, die im strengen Sinne nicht zum Denken des Systems gehören. Systemtopologisch gesehen gibt es im Reich des „objectiven Gedankens“ keinerlei Stellungen des Denkens; es gibt nur die einmalige subjektive „Erhebung“ zum Standpunkt des objektiven Gedankens, und zwar allein durch den bloßen „Entschluß, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahirt und ihre reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens, erfaßt“², wie Hegel am Schluss des „Vorbegriffs“ festhält. Mit dem Rückzug auf den punktuellen Charakter des Entschlusses zum reinen Denken hat Hegel die vormalige Idee einer *wissenschaftlichen* Einleitung endgültig verabschiedet – vor diesem Hintergrund ist der Status der einleitenden Überlegungen zu den drei Stellungen des Gedankens zu beurteilen.

Die von Hegel ausgeführten drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität (bzw. wie Hegel auch sagt: zur Wahrheit) lassen sich auf folgende drei kurze Formeln zum Verhältnis zwischen Denk- und Seinsbestimmungen bringen: Die *erste Stellung* besteht darin, Denkbestimmungen *unmittelbar* als Seinsbestimmungen aufzufassen (= erste Formel), wie dies, grob gesagt, die gesamte vorkantische Metaphysik, und insbesondere die rationalistische Schulmetaphysik, tut (vgl. §§ 26–36). Diese Auffassungsweise führt zu Problemen, die mit der Endlichkeit der Denk- und Seinsbestimmungen zu tun haben und philosophiegeschichtlich zu einem Wandel führen, der mit den Namen Hume und Kant verknüpft ist. Die Problemlösung der damit verbundenen *zweiten Stellung* besteht darin, dass Denkbestimmungen nicht mehr schlechthin, sondern nur *vermittelt durch das erfahrende Subjekt* Seinsbestimmungen sind (= zweite Formel) (vgl. §§ 37–60). Auch hier treten Probleme auf, die mit der Unverzichtbarkeit eines Denkens des Unbedingten (bzw. mit der Paradoxie des Wissens von einer Grenze des Denkens) zusammenhängen. Die *dritte Stellung*, die philosophiehistorisch insbesondere mit dem Namen Jacobi verknüpft ist, geht deshalb davon aus, dass Denkbestimmungen *keine* Seinsbestimmungen sind (= dritte Formel) und dass daher das Unbedingte nur durch einen „Sprung“ in einem „unmittelbaren Wissen“ erfasst werden kann (vgl. §§ 61–78). Auch für diese Auffassungsweise zeigt Hegel Probleme auf – insbesondere die Nicht-Isolierbarkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung –, die sich innerhalb der dritten Stellung nicht lösen lassen.

¹ Hegel 1830, 69.

² Hegel 1830, 118. Vgl. ferner folgende Passage aus der Einleitung der *Enzyklopädie*: „Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß *der Anfang nur eine Beziehung auf das Subject, als welches sich entschließen will zu philosophiren*, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat.“ (Hegel 1830, 59; Hervorheb. P.G.).

Bemerkenswert ist hier zweierlei: Erstens, Hegel reiht den Standpunkt seiner Logik selbst *nicht* unter die „Stellungen“ des Gedankens zur Objektivität. Das ist für ein landläufiges Verständnis der „dialektischen Methode“ überraschend, das in der dritten Stellung so etwas wie die Negation der Negation, und damit den wahren Standpunkt, erwarten würde. Hegel zielt hingegen klar darauf ab, dass der wahre Standpunkt keine weitere Stellung des Gedankens zur Wahrheit ist, sondern schlicht den Standpunkt der Wahrheit selbst zu entfalten hat. Im Übrigen sagt Hegel an keiner Stelle, dass es *nur drei mögliche* Stellungen des Gedankens zur Objektivität gibt – der historische Charakter von Einleitungen, zu dem sich Hegel jetzt bekennt, scheint eher darauf hinzuweisen, dass es sich bei den behandelten Stellungen bloß um drei *faktische*, d.h. dem tatsächlichen philosophiegeschichtlichen Verlauf abgeschauten Stellungen handelt, deren Möglichkeit nicht auf diese Dreizahl beschränkt sein muss. Dennoch ist klar, dass der Standpunkt der Logik nicht als eine vierte Stellung zu zählen ist.

Zweitens, und damit zusammenhängend, Hegel behauptet nicht, dass sich durch das beanspruchte Aufzeigen der Mängel und Unwahrheiten der drei Stellungen gleichsam automatisch der wahre Standpunkt dialektisch ergibt. In der Perspektive dieser exoterischen Problembehandlung erscheint die Hegel'sche Logik selbst auch bloß als ein „Factum“, und zwar als ein „Beispiel“ eines Erkennens, „das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht“¹. Dass ein solches Vorgehen möglich oder gar notwendig ist, ist damit nicht gezeigt. Gezeigt ist damit nur ein Negatives, dass nämlich die *Voraussetzung* des Gegensatzes von Vermittlung und Unmittelbarkeit nicht tragfähig ist und dass daher eine Skepsis gegenüber Voraussetzungen aller Art an den Anfang der philosophischen Wissenschaft zu stellen ist: „Eben so sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurtheile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen seyn; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht und was an ihnen und ihren Gegensätzen sey erkannt werden soll.“² Diese Skepsis ist gemäß Hegel die Vorbereitung des Entschlusses zum reinen Denken, mit dem die Überlegungen zu den Stellungen des Gedankens enden.

Als Zwischenresümee ist festzuhalten, dass das, was bei Hegel in einer ersten Annäherung einer Logik der Philosophie am Nächsten zu kommen scheint – die Ausführung der drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität –, von Hegel bewusst und konsequent außerhalb seiner eigentlichen Philosophie platziert wird. Der analoge Fall der *Phänomenologie* wird uns zu einem ähnlichen Ergebnis führen, wie wir unten sehen werden. Zuvor ist aber im Kontext der *Enzyklo-*

¹ Hegel 1830, 115.

² Hegel 1830, 117. Hegel erwägt an dieser Stelle den Skeptizismus als eine mögliche Form von Einleitung in die philosophische Wissenschaft.

pädie ein weiterer möglicher, und schwerwiegender, Einwand zu diskutieren: Den systemexternen Charakter der drei Stellungen zugestanden, so findet sich doch am Schluss der *Enzyklopädie* eine systeminterne Thematisierung der Philosophie als „absoluter Geist“, und da insbesondere der drei Schlüsse der Philosophie als Erscheinungsmodi der Philosophie: Da haben Sie Hegels Logik der Philosophie! Erschwerend kommt noch hinzu, dass Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie genau an dieser Systemstelle ihre Verankerung haben, wobei Hegel in einem überlieferten Manuskriptfragment von 1820¹ zur Einleitung der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen deutlich zum Ausdruck bringt, dass seines Erachtens die Geschichte der Philosophie als Geschichte der Vernunft im Medium des sich entwickelnden Geistes stattfindet und also eine innere Logik enthält.²

Gemäß diesem Einwand müsste sich Hegels Logik der Philosophie in seinem Umgang mit der Philosophiegeschichte manifestieren. Jaeschke weist in seinem *Hegel-Handbuch* jedoch auf zwei Probleme hin, die die Verortung einer Logik der Philosophie bei Hegel beeinträchtigen: Erstens, der starke Hegel'sche Anspruch – „daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der *Geschichte* dieselbe ist als die *Aufeinanderfolge* in der logischen *Ableitung* der Begriffsbestimmungen der Idee“³ – lässt sich in der Philosophiegeschichte im Detail nicht einlösen. Man muss mit Jaeschke eine „unabweisbare Differenz von logischer und geschichtlicher Entwicklung“ konstatieren, so dass nicht von einem „Prinzip der Identität“, sondern nur von einem „bescheideneren Prinzip der Koextensionalität des Gehalts“⁴ ausgegangen werden kann. Die Folge davon ist, dass Hegels Logik, wie sie in der *Wissenschaft der Logik* ausgeführt ist, *nicht* als Logik der Philosophie (bzw. als Logik der Geschichte der Philosophie) angesehen werden kann, obgleich Hegel der Ansicht ist, dass der logische Fortgang „nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen“⁵ enthält. Das Problem scheint aber auch Hegel selbst zu sehen, wenn er den Aufbau seiner philosophiegeschichtlichen Vorlesungen nicht an der Folge der logischen Denkbestimmungen, sondern einfach am zeitlich-faktischen Verlauf orientiert. Abgesehen davon ist Hegels *Logik* gar nicht dazu geeignet, als Logik der Philosophie zu dienen, da die Denkbestim-

¹ „Synopsis der Manuskripte 1820 und 1823 und des Kollegs 1820/21“ (Hegel 1994, 1–108).

² Vgl. Jaeschke 2010, 478–483; im von Jaeschke zitierten Hegel-Manuskript heißt es u.a.: „nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches *System der Entwicklung der Idee* aufgefaßt, [verdient] den Namen einer Wissenschaft“ (Hegel 1994, 28f.; Hervorheb. P.G.). Jaeschke kommentiert und ergänzt diesen Gedanken Hegels mit folgenden Worten: „Der Vernunftgehalt der Philosophiegeschichte und die von der Idee geleitete Historie bilden gleichsam die Voraussetzung ihrer Integration in das System der philosophischen Wissenschaften [...]“ (Jaeschke 2010, 480).

³ Hegel 1994, 27. Zu Hegels „unhaltbarem Gedanken einer Korrespondenz von logischen Kategorien und philosophiehistorischen Positionen“ vgl. auch Höhle 1998, 211, ferner 172.

⁴ Jaeschke 2010, 480.

⁵ Hegel 1994, 27.

mungen, die sie ausbildet, nicht philosophielogische Kategorien des Denkens (*cogitatio*), sondern logisch-ontologische Kategorien des Gedachten (*cogitatum*) sind.¹

Zweitens, Jaeschke weist darauf hin, dass sich Hegel in seinen Vorlesungen auf eine *Geschichte* der Philosophie beschränkt, wo eigentlich – analog zu den beiden anderen Teilen des absoluten Geistes mit den komplementären Vorlesungszyklen: „Kunst“ und „Philosophie der Kunst“ bzw. „Religion“ und „Philosophie der Religion“ – eine „Philosophie der Philosophie“, d.h. ein klarer Anspruch auf eine Logik der Philosophie, zu erwarten gewesen wäre.² „Die Vorlesungen bieten nicht ein ‚System‘, sondern nur eine ‚Geschichte der Philosophie‘, und so tritt als Strukturprinzip an die Stelle der Systemform die Periodisierung.“³ Man kann sich nun fragen, ob das Fehlen einer vorlesungsmäßig durchgeführten Philosophie der Philosophie (Logik der Philosophie) nur ein kontingenter Umstand ist oder ob dies etwas mit der Natur des hegelschen Systems zu tun hat. Die Weise, wie Hegel mit der Philosophiegeschichte umgeht, spricht aber für die Auffassung, dass es neben Hegels eigentümlicher Philosophiegeschichte als eine Geschichte des zu sich kommenden Geistes für eine weitere „Logik“ der Philosophie keinen Platz gibt. In diese Richtung sind weitere Hinweise zu deuten, die Jaeschke zu Hegels Auffassung der Philosophiegeschichte gibt: Hegel fasst das Problem der Philosophiegeschichte als einen doppelten *Widerstreit* (zwischen Ewigem und Veränderlichem bzw. zwischen Einheit und Vielheit), den es nicht zu bewahren, sondern *aufzulösen* gilt und den er mit der Konzeptualisierung des sich in Gegensätzen objektivierenden Geistes auch auflöst.⁴ Das eigentliche Subjekt der Philosophie ist demgemäß nicht der Mensch, dessen Bewegtheit im Denken in einer Logik der Philosophie zu explizieren wäre, sondern ein „eigentümlichkeitsloses Denken“, das ganz der Bewegung des Geistes zugehört.⁵ Mit dem Ausdruck „eigentümlichkeitsloses Denken“ ist gleichsam der Gegenbegriff zum Begriff des „einstellungsgebundenen Denkens“, den wir eingangs als philosophischen Ausgangspunkt bestimmt haben, gefunden. Da Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie das eigentümlichkeitslose Denken zum Gegenstand haben, bildet sich in ihnen keine Logik der Philosophie im gesuchten Sinne aus.

¹ Zu Anklängen einer hegelschen Unterscheidung zwischen den logischen „Kategorien“ (die wir hier als *cogitata* bestimmen) und ihrem variablen „Gebrauch“ in verschiedenen „Denkweisen“ (also auf dem Niveau der *cogitationes*) vgl. Höhle 1998, 65f. – In der Reflexion auf den Gebrauch der Kategorien in verschiedenen Denkweisen läge das hegelsche philosophielogische Potenzial, das Hegel aber nicht ausschöpft, da es ihm philosophisch um die Selbstentfaltung der Kategorien und nicht um Varianten ihres Gebrauchs geht: Der Gebrauch der Kategorien ist nach Hegel eigentlich nicht Sache des Denkens, sondern der *Vorstellung* – insofern würde Hegel wohl schon den Ausdruck „Denkweise“ philosophisch zurückweisen.

² Vgl. Jaeschke 2010, 477, 481, 486.

³ Jaeschke 2010, 486.

⁴ Vgl. Jaeschke 2010, 482.

⁵ Vgl. Jaeschke 2010, 481; der Ausdruck „eigentümlichkeitsloses Denken“ stammt von Hegel und wird von ihm im Kontext eines fragmentarischen Einleitungsmanuskripts von 1823 gebraucht: Hegel 1994, 6.

Der oben formulierte Einwand ist jedoch damit noch nicht entkräftet, denn er könnte sich einfach auf die enzyklopädischen drei Schlüsse der Philosophie zurückziehen: Zugestanden, dass sich in den Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie keine Logik der Philosophie ausprägt und dass auch die *Wissenschaft der Logik* nicht die gesuchte Logik der Philosophie ist, so bleibt doch noch das erstaunliche Faktum, das die *Enzyklopädie* am Ende zu einer systeminternen Unterscheidung von drei Erscheinungsweisen der Philosophie geführt wird – ist nicht genau dies die hegelsche Version einer Logik der Philosophie?

In der angeführten Schlusspassage der *Enzyklopädie* bestimmt Hegel die Philosophie als höchste Gestalt des absoluten Geistes. Der wesentliche Punkt nach der Verhältnisbestimmung der Philosophie zu den anderen Gestalten des absoluten Geistes (§§ 572–573) ist im § 574 die *Verhältnisbestimmung der Philosophie* als einer Gestalt des Geistes *zu sich selbst* in ihrer anfänglichen logischen Gestalt als absolute, d.h. „sich selbst denkende Idee“ (§ 236)¹ in der „absoluten Methode“ der Selbstbewegung des Begriffs – hier wäre demgemäß für eine ausführlichere Betrachtung der Schlussabschnitt der *Logik* heranzuziehen. Hegel geht es jetzt darum, dass das Logische nach dem philosophischen Durchgang durch Natur und Geist nun als „die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit *bewährte* Allgemeinheit“² und darin als eine letzte Gestalt des Geistes *erscheint*. Das Logische, mit dem die philosophische Wissenschaft in ihrem Entschluss, rein denken zu wollen, *angefangen* hat, erscheint nun als das *Resultat* der Wissenschaft – in dieser Erscheinung als Resultat ist der Geistcharakter des Logischen zu erblicken: „Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr *Resultat* als das *Geistige*, daß es aus dem voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur *an sich* und der Anfang ein unmittelbares war, hiemit aus der *Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat.“ Dieser Satz ist als themenstellende Einleitung der sich anschließenden Lehre der drei Schlüsse der Philosophie (§§ 575–577), deren Bedeutung in der Hegel-Forschung höchst umstritten ist,³ zu verstehen, denn hier bekundet sich ein Problem, das als Problem der Pluralität der Erscheinungsweisen der Philosophie bezeichnet werden könnte und auf das die Lehre der drei Schlüsse die Antwort darstellt: Das Problem besteht darin, dass das die Philosophie definierende Logische einmal als Anfang, ein anderes Mal als Resultat erscheint, wie sich gerade gezeigt hat. Was hat es jedoch mit diesen Erscheinungsweisen auf sich, wie ist ihr Zu-

¹ Hegel 1830, 228.

² Hegel 1830, 569.

³ Vgl. den Überblick von Jaeschke 2010, 268–272. Jaeschke selbst ist der Ansicht, dass Hegels Konzeption der drei Schlüsse es nicht mehr erlaubt, „den systematischen Ort der Logik zu bestimmen“, und daher zu einer „Inkompatibilität der Lehre von den drei Schlüssen mit der späteren Systemkonzeption“ (Jaeschke 2010, 271) führt. Dies möchte er zeigen, indem er philologische Hinweise dafür sammelt, dass die drei Schlüsse ein Relikt eines frühen Stadiums der Genese der Hegel’schen Systemkonzeption sind. Wie ersichtlich werden wird, schlage ich im Folgenden eine Deutung vor, die Jaeschkes Haupteinwand der systematischen Ortlosigkeit der Logik in den drei Schlüssen gegenstandslos machen wird.

sammenhang verständlich zu machen, und welches ist die „wahre“ Erscheinung der Philosophie? Das sind die Fragen, die Hegel im Zuge der Lehre der drei Schlüsse der Philosophie zu beantworten sucht. Im Folgenden möchte ich zeigen, in welcher Weise die drei Schlüsse auf dem Hintergrund des philosophiologischen Problembewusstseins einen guten, zuletzt jedoch aufschlussreich zweideutigen Sinn ergeben.

Die drei Schlüsse der Philosophie lassen sich folgendermaßen wiedergeben und deuten. Es ist dabei zu beachten, dass Hegel den Erscheinungsweisen sogleich eine logische Gestalt gibt, indem er sie in die Form von syllogistischen Schlüssen bringt, wobei er allerdings nur die drei syllogistischen Begriffspositionen (*terminus major*, *minor*, *medius*) benennt. Von entscheidender Bedeutung ist jeweils der Mittelbegriff (*terminus medius*), die bildende Mitte des Syllogismus, denn der Mittelbegriff verleiht dem ganzen Zusammenschluss den spezifischen Charakter, so wie im bekannten Sokrates-Beispielsyllogismus die Konklusion des Sterblichseins des Sokrates allein von der Bestimmung des Menschseins als *terminus medius* abhängt: Sokrates trägt das Sterblichsein nicht unmittelbar in sich; nur dann, wenn dem, was als Sokrates bezeichnet wird, das Menschsein schon zukommt, ist der Schluss auf sein Sterblichsein berechtigt. Der Mittelbegriff benennt mit anderen Worten das *Medium*, in dem der gedachte Zusammenschluss stattfindet.

Im ersten Schluss (§ 575) wird laut Hegel das *Logische* (*minor*) mit dem *Geist* (*major*) zusammengeschlossen, wobei die *Natur* (*medius*) und ihr spezifischer Charakter („äusserliche Form des *Uebergehens*“, „Notwendigkeit“)¹ das Medium des Zusammenschlusses bildet (das Logische \leftarrow *Natur* \rightarrow Geist). Dies ist die Erscheinung, die die Philosophie in ihrer enzyklopädischen Ordnung sozusagen in ihrer „ersten Lektüre“ darbietet: Mit dem Logischen wird angefangen, das Logische und der Geist werden in einer Naturphilosophie verbunden. Hegel scheint also darauf aufmerksam zu machen, dass die *Enzyklopädie* in ihrer faktischen Ordnungsgestalt eine einseitige Erscheinung, und zwar eine naturphilosophische Schlagseite erzeugt; etwas, was man mit gebotener Vorsicht als eine Erscheinung der Philosophie *in naturphilosophischer „Einstellung“* („Dogmatismus“ nach Fichte) bezeichnen könnte. Der Gebrauch des Einstellungsbegriffs, der hier immer in Anführungszeichen zu setzen ist, hat an dieser Stelle nur die Funktion anzudeuten, dass die hegelsche Erscheinungslehre der Philosophie nach dieser Deutung so etwas wie die philosophiologische Problematik im Hintergrund haben muss. Der erste Schluss ergibt dabei Hegels Rechtfertigung des Erscheinens der Philosophie in naturphilosophischer „Einstellung“, wobei diese Rechtfertigung nicht nur auf den ersten Anschein von Hegels Philosophie, sondern ebenso auf das geschichtliche Erscheinen der Philosophie überhaupt angewandt werden kann, sodass

¹ Jaeschke 2010, 269, macht ferner darauf aufmerksam, dass Hegel dieser ersten Schlussfigur „den Bewegungsmodus der seinslogischen Kategorien“ zuschreibt.

sich also in der Lehre der drei Schlüsse in der Tat der Kern einer „Logik der Philosophie“ abzeichnen scheint.

Im zweiten Schluss (§ 576) wird laut Hegel die nun *vorausgesetzte Natur* (minor) mit dem *Logischen* (major) zusammengeschlossen, wobei nun der *Geist* (medius) und sein spezifischer Charakter („Reflexion“, „subjectives Erkennen“, „Zweck“, „Freiheit“) das Medium des Zusammenschlusses bildet ($\text{Natur} \leftarrow (\text{subjektiver}) \text{Geist} \rightarrow \text{das Logische}$). Dies ist die Erscheinung, die die (hegelsche) Philosophie sozusagen in ihrer „zweiten Lektüre“ bzw. in ihrer Reflexion erster Stufe darbietet: Das Logische, mit dem angefangen wurde, ist in Wahrheit das Resultat des Geistes, die Geistphilosophie bildet somit den Kern des Ganzen. Der einseitige Anschein, den die Philosophie erhält, liegt hier darin, dass der zusammenschließende Geist in dieser Vermittlungsgestalt nicht anders denn als subjektiver erscheinen kann. Die Philosophie nimmt eine subjektphilosophische Schlagseite an und erscheint in subjektphilosophischer „Einstellung“ („Idealismus“ nach Fichte). Damit haben wir die zweite Kategorie einer virtuellen hegelschen „Logik der Philosophie“ erreicht. Der Gehalt der ersten beiden Schlüsse lässt sich dabei mit Fichtes Ansatz zu einer Logik der Philosophie, wie er oben expliziert wurde, kurzschließen.

Im dritten Schluss (§ 577), der finalen Gestalt, in der Hegel die Philosophie verstanden wissen will, wird der nun als subjektiv tätige Idee *vorausgesetzte Geist* (minor) mit der *Natur* (major) als objektiver Idee zusammengeschlossen, wobei nun *das Logische* (medius) und ihr spezifischer Charakter, der gleich zu erläutern ist, das Medium des Zusammenschlusses bildet ($\text{Geist} \leftarrow \text{das (absolute) Logische} \rightarrow \text{Natur}$). Der Bau dieses kurzen Textparagraphen enthält jedoch gegenüber den beiden vorigen Paragraphen einige entscheidende Abweichungen, die mit dem spezifischen Charakter des jetzt in den Blick kommenden Logischen zu tun haben. Besonders auffällig ist die terminologische Abweichung, die die ganze syllogistische Struktur durcheinander zu bringen scheint: Hegel nennt nun das in die Position des Mittelbegriffs rückende Logische nicht mehr „das Logische“, sondern „*die sich wissende Vernunft*“ bzw. das „absolut-Allgemeine“. Dies ist m.E. analog zu obiger Sinnverschiebung des Geistes zum subjektiven Geist zu deuten: Wenn das Logische als bildende Mitte des Ganzen verstanden wird, ist es nicht mehr einfach das Logische, wie es am Anfang (erster Schluss) oder im Resultat (zweiter Schluss) *erscheint*, sondern ist als „ewige an und für sich seyende Idee“ und „absoluter Geist“ gefasst, wie die Ausdrücke am Ende lauten. Das heißt – entgegen dem Haupteinwand von Jaeschke –, dass der dritte Schluss gerade zur Einsicht in den grundlegenden und einzigartigen systematischen Stellenwert der Logik führt, so wie er von Hegel von Anfang an „gemeint“ war und unter anderem in dem berüchtigten Wort von

der Logik als der „*Darstellung Gottes [...] in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes*“¹ schon in der Einleitung der *Logik* metaphorisch zur Sprache kommt.

Auffällig ist ferner, dass Hegel dieses Zusammenschließen von subjektivem Geist und Natur durch den absoluten Geist nicht als eine weitere, „dritte“ *Erscheinung* der Philosophie bezeichnet: Anders als wir es oben getan haben, wird der Gebrauch des Erscheinungsbegriffs von Hegel strikt auf die ersten beiden Schlüsse eingeschränkt, denn der dritte Schluss besteht nach Hegel allein darin, dass sich das absolute Logische in den beiden Erscheinungen manifestiert, indem es sich als Idee in die beiden Erscheinungen im wörtlichen Sinne „ur-teilt“, d.h. entzweit: „Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur *entzweit*, [...]. Das *Sich-Urtheilen der Idee in die beiden Erscheinungen* [...] bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) *Manifestationen*, [...]“² Auch in dem oben schon zitierten Text aus § 574, der bereits denselben Sachverhalt zum Thema zu haben scheint und den wir verfrüht als *Erscheinung* des Logischen als Geistiges (und damit im Sinne des zweiten Schlusses) gedeutet haben, spricht Hegel eigentlich nicht von einer Erscheinung, sondern von einer *Erhebung* aus der Erscheinung in sein reines Prinzip: Das Logische ist insofern das Geistige, als es „aus dem voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein unmittelbares war, hiemit *aus der Erscheinung*, die es darin an ihm hatte, *in sein reines Princip* zugleich als in sein Element *sich erhoben hat*“³. Dies geht konform mit der „Manifestation“ der Idee in den beiden Erscheinungen, nur dass an dieser Stelle erst eine Erscheinungsweise genannt ist.

Letztendlich bedeutet dies, dass es nach Hegel eigentlich nicht drei partikuläre Erscheinungsweisen der Philosophie gibt, sondern nur zwei (wie auch für Fichte), die jedoch (anders als bei Fichte) zuletzt auf dem wahren, spekulativen Standpunkt aufgehoben werden: Die Philosophie erscheint einmal in naturphilosophischer „Einstellung“, ein anderes Mal in geistphilosophischer „Einstellung“, aber in beiden *manifestiert* sich immer nur die *eine* Philosophie, wie es eine von Jaeschke zitierte zusammenfassende Hegel-Notiz zu den drei Schlüssen schön zum Ausdruck bringt: „Alle 3 Standpunkte sind in Einem vereinigt a.) es ist die Natur der Sache, die sich fortbewegt b.) Bewegung Thätigkeit des Erkennens c.) eben darin weder subjectiv noch objectiv – sondern die *Eine Idee* die sich darstellt, und in ihrer Entwicklung durch *besondere* Sphären zugleich Moment, diese Eine Idee ist.“⁴ Insofern jedoch die Pluralität der Erscheinungsweisen der Philosophie von Hegel als im letzten Schluss aufgehoben gedacht wird, kann die Lehre der drei Schlüsse nicht als eine „echte“ Logik der Philosophie gelten, auch wenn ihr das philosophiologi-

¹ Hegel 1832, 34.

² Hegel 1830, 570f. (Hervorheb. P.G.).

³ Hegel, 1830, 569 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Hegel zit. n. Jaeschke 2010, 270.

sche Problem zugrunde zu liegen scheint. Darin liegt die Zweideutigkeit dieser Lehre: In gewisser Hinsicht darf und muss man sagen, dass das Logische als absoluter Geist *erscheint* („Manifestation“; partikularisierende Koordination des dritten Schlusses zu den beiden anderen Schlüssen), und doch muss man zugleich mit Hegel den Erscheinungsbegriff von diesem letzten Standpunkt fernhalten: Die Philosophie erscheint nicht, sondern manifestiert sich bloß in den beiden partikularen Erscheinungsweisen (verallgemeinernde Subordination der beiden ersten Schlüsse unter den dritten Schluss). Damit ist gesagt, dass Hegels Erscheinungsbegriff nicht dem philosophiologisch verwendeten Einstellungsbegriff entspricht und insofern auch keine Logik der Philosophie als Reflexion der Einstellungsgebundenheit des Denkens aufkommen lässt. Die Pluralität der Erscheinungsweisen der Philosophie führt bei Hegel nicht zu einer Pluralität der Standpunkte der Philosophie, da sich die Erscheinungen der Philosophie, die zuerst an „Einstellungen“ geknüpft zu sein schienen, durch ein in systemimmanenter Perspektive reguläres philosophisches Verfahren – die hegelsche Syllogistik – erklären lassen.

Damit ist die Darstellung meines philosophiologischen Deutungsvorschlages der hegelschen drei Schlüsse der Philosophie abgeschlossen, mit dem Resultat, dass sich in ihnen zwar das philosophiologische Problem wiederfindet, dass aber Hegel darin zugleich versucht, das Problem durch eine Erscheinungslehre der Philosophie *aufzulösen*. Aus dieser zweideutigen Lage könnten sich ferner die Schwierigkeiten des Textverständnisses erklären lassen. Es handelt sich jedoch hier nur um Hinweise zu einem Deutungsvorschlag, dem vertieft nachzugehen wäre.¹ Dieser Deutungsvorschlag hat jedenfalls den Vorzug, die Lehre der drei Schlüsse nicht wie Jaeschke durch systemgenetisch bedingte Mängel erklären zu müssen. Auch die Redundanz des Versuchs einer Identifikation der drei Schlüsse mit bestimmten Systemteilen bzw. Schriften Hegels wird so ver-

¹ Eine solche Vertiefung müsste sich etwa mit dem originellen Deutungsvorschlag von Fulda 1984 (in Henrich/Horstmann, 13–34) auseinandersetzen: Fulda möchte die drei Schlüsse als eine „Logik der Philosophie“ verständlich machen, indem er sie als Antworten von Seiten des spekulativen Begriffs der Philosophie (als „spekulativer Monismus“) auf mögliche Einwände, die auf einer nichtspekulativen Vorstellung der Philosophie beruhen und die Hegel im Vorbegriff einführt, interpretiert (vgl. bes. 26–28). Diese Deutung impliziert jedoch, dass das „spekulative Begreifen“ bleibend von einem „nichtspekulativen Denken“ begleitet wird: In diesem Sinne spricht Fulda von einer „doppelten Erscheinung“ (33) der Philosophie in ihrer *enzyklopädischen* (d.h. „bildungspragmatischen“) Darstellung, die er von einer strikt „enzyklischen“ (d.h. rein systemimmanenten) Darstellung abheben möchte. Abgesehen von Fragen zu Details der Textauslegung der drei Schlüsse, sehe ich bei diesem Deutungsansatz zwei Probleme: Zum Ersten scheint mir Fuldas Auffassung des Enzyklopädischen (in seiner Entgegensetzung zum Enzyklischen) zwar systematisch wertvoll, aber nicht mit Hegels Auffassung einer philosophischen Wissenschaft vereinbar – aus diesem Grund habe ich oben eine systemtopologische Betrachtung der drei Schlüsse gewählt, die mit Hegels Wissenschaftsverständnis übereinkommt, um sodann zu zeigen, dass man auf dieser Basis zu ruinösen Konsequenzen bezüglich einer Logik der Philosophie gelangt. Zum Zweiten bleibt aber selbst dann, wenn man Fuldas Auffassung des Enzyklopädischen mitmacht, der Status der dann eruibaren „Logik der Philosophie“ Hegels unklar und fraglich, da das Telos des spekulativen Begreifens, das „die“ Philosophie definiert, ja unangetastet bleibt. Die von Fulda bei Hegel diagnostizierte „Logik der Philosophie“ wäre dann in Wahrheit wohl treffender als eine *Logik des Verhältnisses des endlichen philosophierenden Subjekts zu „der“ Philosophie* zu bezeichnen.

mieden, ebenso wie der unhegelisch anmutende Ansatz, in dem davon ausgegangen wird, dass es Hegel bei dieser Lehre um die Konzeption von alternativen Formen seines Systems gehe.¹

Das Fazit dieser Diskussion lautet, dass es in Hegels System keinen Ort für eine echte Logik der Philosophie gibt. Dies soll natürlich nicht heißen, dass der Gehalt und der Verlauf von Hegels System nicht in vielfachem Sinne philosophielogisch anregend wirken kann: Wir werden später genauer sehen, in welchem Maße Eric Weils *Logik der Philosophie* durch die hegelsche Problematik des Verhältnisses von System und Einleitung bedingt und von der faktischen Vorleistung Hegels, insbesondere dessen Ausarbeitungen von geschichtlichen Bewusstseinsgestalten und logischen Kategorien, abhängig ist. Zuletzt soll hier jedoch noch, der Vollständigkeit halber, folgender möglicher Einwand, der auf die *Phänomenologie des Geistes* rekurriert, kurz behandelt werden: Zugestanden, dass es in Hegels ausgearbeitetem System keinen Ort für eine Logik der Philosophie gibt, so lässt sich nichtsdestotrotz Hegels frühere Idee einer *wissenschaftlichen Einleitung*, wie er sie in der *Phänomenologie* durchzuführen beansprucht, wiederaufnehmen:² Ist nicht die wissenschaftliche Reihe der Bewusstseinsgestalten, wie sie die *Phänomenologie* darstellt, als eine Logik der Philosophie zu verstehen? In diesem Sinne könnten die Bewusstseinsgestalten von der „sinnlichen Gewissheit“ bis zum „absoluten Wissen“ als Einstellungsbindungen des Denkens gelesen werden.

Zu diesem Einwand ist zu sagen, dass sich in der Tat Eric Weils *Logik der Philosophie* in diese Richtung bewegen wird, indem Weil ein hegelanaloges „logisches“ System konzipiert, dessen Bewegungsmodus jedoch viel mehr dem „phänomenologischen“ Bewegungsmodus im Sinne einer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ – wie der ursprüngliche Titel der *Phänomenologie* lautete – gleicht. Wir werden jedoch sehen, dass damit im Vergleich zu Hegels *Phänomenologie* eine grundlegende architektonische Umgestaltung verknüpft sein wird, die zu einer fundamentalen Änderung des Systemsinns führen wird.³ Festzuhalten ist hier nur ein kurzer Hinweis auf das Problem, das Hegel selbst im Laufe der Ausarbeitung seines Systems zu bemerken scheint und das die Grundlage für seine am Ende deutlich ausgesprochene Verabschiedung der Idee einer *wissenschaftlichen Einleitung* bildet, d.h. einer Einleitung, die zugleich als erster Teil des Systems der Wissenschaft fungieren sollte, wie es der ursprüngliche Anspruch der *Phänomenologie* war.⁴ Gemäß dem Wissenschafts- und Systemverständnis Hegels können die vielfältigen Erfahrungen des Bewusstseins, die den Gegenstand der *Phänomenologie* bilden, nur dann in einer einleitenden

¹ Zu diesen Deutungsversuchen und ihrer „weitestgehenden Diskrepanz“ vgl. Jaeschke 2010, 268 u. 270: Aufgrund der Schwierigkeit des Textes ist es nach Jaeschke nicht verwunderlich, dass die drei Schlüsse „ebensoviele Interpretationen wie Deutungen gefunden haben. Deren Gemeinsamkeit besteht fast nur darin, daß sie sämtlich schwer mit dem in der *Enzyklopädie* ausgeführten Systemaufriß in Harmonie zu bringen sind“ (Jaeschke 2010, 270).

² Zum Einleitungsproblem vgl. Jaeschke 2010, 178–180, 263f.

³ Zur Charakterisierung der Logik der Philosophie anhand eines Vergleichs mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*: siehe unten, zweiter Teil, Seite 161ff. und Seite 175ff.

⁴ Vgl. Hegel 1830, 68f. (Anm. zu § 25).

Wissenschaft zusammengefasst werden, wenn sie die Gestalt des Bewusstseinsgegensatzes ablegen und sich als Formen des Geistes auf den Begriff bringen lassen. Dementsprechend heißt es im Kapitel „Das absolute Wissen“: „Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Dasein und Bewegung in diesem Äther seines Lebens, und ist *Wissenschaft*.“¹ Das Problem besteht dann aber darin, dass die Gestalten in ihrer nachträglichen wissenschaftlichen Formung nicht mehr mit der ursprünglich-naiven Erfahrung des Bewusstseins, die ja den Einleitungscharakter des Werkes auszeichnet, zur Deckung gebracht werden zu können scheinen. Diese unaufhebbare Spannung zwischen dem Wissenschafts- und dem Einleitungscharakter scheint Hegel letztlich zu der Position der Berliner *Enzyklopädie* zu führen, dass es erstens keine wissenschaftlichen, sondern nur historisch-räsonierende Einleitungen ins System gibt und, vor allem, dass es zweitens gar keiner Einleitung bedarf, da der durch einen Freiheitsakt vollzogene „Entschluß, *rein denken zu wollen*“² hinreicht. Insofern damit der *Phänomenologie* ein im engeren Sinne wissenschaftlich-systematischer Sinn abgesprochen werden muss, scheint sie nun auch nicht mehr unmittelbar als eine *Logik* der Philosophie verstanden werden zu können – analog zu den oben behandelten drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität.

An der Minimalisierung des Einleitungsgedankens, wie sie sich in Hegels Rückzug auf den „Entschluß, *rein denken zu wollen*“ zeigt, sieht man ferner, wie konsequent Hegel den Ort, von dem eine Logik der Philosophie ihren Ausgang nehmen könnte, abblendet. Denn Hegel kommt es in dieser Formulierung gerade darauf an, den Beginn des Rein-denken-Wollens und den Anfang des reinen Denkens, wie er sich in der Logik in Gestalt der ersten Kategorie ausbildet, in einem Punkt zusammenfallen zu lassen. Eine Logik der Philosophie könnte sich aber erst ausbilden, wenn man auf den differenziellen Charakter, den selbst diese Formulierung nicht ganz ausschalten kann, aufmerksam würde: Der *Wille zum* reinen Denken wird vom reinen Denken selbst nicht mehr in Gedanken systematisch eingeholt, er hat also keinen Ort im philosophischen System, und dennoch kann er, und sei er auch noch so punktuell gedacht, zum Gegenstand einer philosophischen, näherhin philosophiologischen Reflexion gemacht werden: Dieser vorphilosophische Charakter der Freiheit, der sich selbst noch im Willen zum reinen Denken bekundet und der die Grundlage für die Einstellungsgebundenheit des Denkens ist, wird das zentrale Thema von Eric Weils *Logik der Philosophie* bilden.

¹ Hegel 1807, 432.

² Hegel 1830, 118.

5. Scherbe IV: Schellings Sinn für die ‚parataktischen‘ Klüfte des Denkens

a) Die Rechtfertigung der ‚Parataxis‘ in Schellings Identitätssystem von 1801¹

Was geschieht eigentlich mit der architektonischen Gestalt der Philosophie *beim Versuch*, das Absolute zu erkennen? Dies ist die zentrale philosophiologische Fragestellung, durch die sich Schellings Systemdarstellung von 1801² auf interessante Weise neu erschließen kann. Im Fokus stehen hier daher nicht so sehr das Absolute und seine richtige theoretische Erfassung, sondern die Rückstoßeffekte, die dieser Denkversuch auf die architektonische Gestaltung der Philosophie hat.

In stark idealisierter philosophiologischer Hinsicht stellen sich die zentralen philosophiehistorischen Stationen, die Schellings Standpunkt von 1801 vorausgehen, folgendermaßen dar: Kants transzendentalphilosophische Revolution der Denkungsart hatte ab 1781 das philosophische Denken vom Kopf auf die Füße gestellt, indem Kant mit dem Grundgedanken operierte, dass sich die Gegenstände (als erscheinende) nach unserem Erkenntnisvermögen richten, wodurch sich ein zwar nicht grenzenloses, aber doch weites Feld apriorischer Erkenntnisse eröffnete, das sich durch die Transzendentalphilosophie beackern ließ. Interessant ist hier, dass Kant in diesem Zusammenhang zwar die dogmatischen Grenzüberschreitungen streng sanktionierte, dass er aber durch seine – in Form eines „Experiments der Vernunft“ – bewusst experimentelle Einführung des transzendental-idealistischen Standpunktes den entgegengesetzten dogmatischen Standpunkt als solchen, der die Erkenntnis vom Gegenstand (an sich) her aufbauen möchte, nicht schlechthin aus den Angeln hob. Daher war es nur folgerichtig, dass Fichte 1797 in seiner *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* in einer bemerkenswerten und tiefgreifenden philosophiologischen Untersuchung die Möglichkeit und sogar theoretische Gleichberechtigung des dogmatischen Standpunktes erwog und den philosophischen Vorzug des idealistischen Standpunktes letztlich nur in einem kultivierten Selbstinteresse, d.h. in der nicht andemonstrierbaren Tathandlung des Selbstbewusstseins als intellektueller Anschauung des Ich, verankern konnte.

Genau hier – an dieser praktischen Abhängigkeit des transzendentalphilosophischen Standpunktes, insofern er nämlich nur durch einen intimen Freiheitsvollzug hervorzubringen ist – setzt nun der naturphilosophische Schelling ab 1799 an: Da sich der transzendentalphilosophische Standpunkt als praktisch vermittelt erwiesen hat, ist er *in rein theoretischer Hinsicht* einem Stand-

¹ Dieser erste Unterabschnitt ist eine stark gekürzte Fassung von Gaitsch 2013.

² Unter dem Titel Darstellung meines Systems der Philosophie (Schelling 1801b).

punkt, der die Erkenntnis vom Gegenstand her entfaltet, nicht überlegen. Ein solcher berechtigter Standpunkt, der die Gegenstandsseite zum Ersten macht, ist aber nicht dogmatisch zu entwickeln, d.h. vom Gegenstand her, wie er dem Erkennen als etwas *Produziertes* erscheint, sondern naturphilosophisch, d.h. von der *Produktivität* her, die dem Gegenstand einwohnt.

Es spricht dabei nicht gegen die prinzipielle Gleichberechtigung des transzendentalphilosophischen und des naturphilosophischen Standpunktes, dass sich die Produktivität der Natur nur mittels einer speziellen methodischen Umbildung der intellektuellen Anschauung erreichen lässt, denn schließlich hat sich ja soeben auch der transzendente Standpunkt als ein vermittelter erwiesen. Hinsichtlich dieser methodischen Grundlegung der Naturphilosophie ist insbesondere Schellings kurzer Text „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen“, der 1801 als Anhang zu einem Aufsatz von Eschenmayer in Schellings *Zeitschrift für spekulative Physik* erschien und der Publikation des Systems von 1801 unmittelbar vorausging, aufschlussreich, da er programmatisch zum System von 1801 hinführt. Schelling benennt dort die berühmt-berüchtigte Abstraktion vom anschauenden Subjekt im Vollzug der intellektuellen Anschauung,¹ um durch eine solche „Depotenzierung des Ich“ zum rein Objektiven dieses Aktes zu gelangen: dem „reinen Subjekt-Objekt“ als der noch nicht potenzierten „Identität des Ideal-Realen“², das sich zuerst in naturhaft-reellen, sodann in geistig-ideellen Potenzen manifestiert. Damit nimmt Schelling die Grundstruktur des Gesamtsystems vorweg, das er im System von 1801 auszuarbeiten beginnen wird. Das hier als „Real-Idealismus“ bezeichnete System des Wissens umfasst zwei Systemteile, einen „theoretisch-realistischen“, der der Naturphilosophie entspricht, und einen „praktisch-idealistischen“, der der Transzendentalphilosophie entspricht.³ Schelling fügt aber sogleich hinzu, dass diese Teile in der tatsächlichen Darstellung des Systems nicht als gesonderte erscheinen können, da sich alles in absoluter Kontinuität, in „Einer ununterbrochenen Reihe“, zu entwickeln hat.

Damit ist die philosophiologische Problemstellung erreicht, die den Ausgangspunkt von Schellings System von 1801 bildet: Die Situation des Denkens ist *einerseits* durch eine strikte philosophiologische Nebenordnung zweier einander entgegengesetzter, aber komplementärer Grundwissenschaften gekennzeichnet: dem gleichberechtigten Nebeneinander von Transzendental- und Naturphilosophie. Für diese Stellung des Gedankens soll im Folgenden der Terminus „Parataxis“ geprägt werden. *Andererseits* scheint es aber gerade die Aufgabe des Identitätssystems zu sein, die parataktische Kluft auf einem höheren Standpunkt des Philosophierens aufzulösen. Schellings System von 1801 ist in philosophiologischer Perspektive also der Punkt, an dem die

¹ Vgl. Schelling 1801a, 85 u. 87f.

² Ebd. 87.

³ Vgl. ebd. 89.

Parataxis auf ihre einheitliche Quelle hin untersucht wird. Die Leitfrage für die philosophiologische Relektüre des Systems von 1801 betrifft also das *Schicksal der Parataxis*: Wird sie durch den philosophischen Identitätsstandpunkt, den Schelling durch ein „absolutes Erkennen“ erreicht sieht,¹ endgültig revidiert *oder* bleibt sie vielleicht in modifizierter Form erhalten? Ich werde im Folgenden für Zweiteres optieren und dabei insbesondere die Bedeutung des Potenzbegriffs in diesen Diskussionskontext stellen. Im Übrigen lässt sich ein gewisser Vorzug der zweiten Option schon einem Hinweis auf Schellings weitere philosophische Entwicklung entnehmen, denn offenbar wird sich Schelling seinen Sinn für parataktische Klüfte durch die Identitätsphilosophie hindurch bewahren, wie aus der Erläuterung seiner späteren Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie ersichtlich werden wird (*siehe unten Seite 76ff.*).

Die oben genannte Frage – was geschieht mit der architektonischen Gestalt der Philosophie beim Versuch, das Absolute zu erkennen? – hat sich nun konkretisiert zu der Frage: Welches Schicksal erleidet die Parataxis beim Versuch, die absolute Identität zu denken? Im System von 1801 scheint auf den ersten Blick alles gegen die Parataxis zu sprechen: Gleich zu Beginn, im Corpus des § 1, wird der „Standpunkt der Philosophie“ mit dem „Standpunkt der Vernunft“ identifiziert, wobei Schelling unter Vernunft die „absolute Vernunft“ versteht, d.h. die Vernunft, „insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“². Die Philosophie vom Standpunkt der so verstandenen Vernunft betrachtet alle endlichen Dinge bloß als Ausdruck des Unendlichen.³ Schellings Indifferenzposition geht allerdings noch über diese Ausdrucksbeziehung zwischen Unendlichem und Endlichem hinaus, wie der § 2 sofort klar macht, der aus § 1 die Folgerung zieht: „*Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles.*“⁴ Das bedeutet, dass die Vernunft, zu deren Kennzeichnung später die Begriffe der „absoluten Identität“⁵ und der „absoluten Totalität“⁶ eingeführt werden, als schlechthinnige Unendlichkeit verstanden werden muss,⁷ *innerhalb derer* die Betrachtung des Endlichen zu situieren ist.

Hier sind wir nun beim architektonisch interessanten Punkt angelangt: Schelling macht sofort klar, dass er das Endliche nicht als *Erscheinung* des Unendlichen und also nicht als eine Gestalt der Selbstdarstellung des Absoluten verstanden wissen will, denn der § 14 schneidet diese Denkmöglichkeit radikal ab: „*Nichts ist an sich betrachtet endlich.*“⁸ Vom Standpunkt der Vernunft aus gibt es schlicht keine Endlichkeit. Dies führt zu einer der radikalen Pointen des Systems von 1801, die

¹ Vgl. zur Charakterisierung der „absoluten Erkenntnisart“ insbesondere die ersten beiden Abschnitte von Schelling 1802, 339–372.

² Schelling 1801b, 114.

³ Vgl. ebd. 115: „in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken“.

⁴ Ebd. 115.

⁵ Ebd. 117, § 6.

⁶ Ebd. 125, § 26.

⁷ Vgl. ebd. 118, § 10.

⁸ Ebd. 119.

Schelling in der Erläuterung zu § 14 formuliert: „Der Grundirrtum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen.“¹ Dem hält Schelling entgegen: „Die absolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu sein, und alles, was ist, ist an sich betrachtet – auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern *sie selbst* [...]“.² Wenn dies nun tatsächlich der Standpunkt der Philosophie ist, dann scheint die Lage nicht nur für die Parataxis, sondern für das philosophische Erkennen überhaupt aussichtslos zu sein, da es ohne Differenzen kein bestimmtes Erkennen geben kann. In dieser Lage führt nun Schelling die folgenreiche Unterscheidung zwischen Wesen und Seinsform ein: „*Die absolute Identität ist nur unter der Form des Satzes $A = A$* “,³ d. h. das Wesen der absoluten Identität kann nur in Form einer Erkenntnis ins Sein treten, die durch die Subjekt-Prädikat-Differenzstruktur gekennzeichnet ist (vgl. §§ 4–5 und § 16).

Die zweite Pointe ist nun die, dass durch diese Subjekt-Prädikat-Form, die zum Sein, aber nicht zum Wesen der absoluten Identität gehört, keine echte, qualitative Differenz auftritt (vgl. § 16), da sowohl an die Subjekt- als auch an die Prädikatstelle – die Schelling ab § 21 als Objektstelle deutet – wiederum die ganze absolute Identität gesetzt ist (vgl. § 22): Subjekt und Objekt bezeichnen nur eine quantitative Differenz (vgl. § 23), d. h. sie sind bloß verschiedene Gewichtungen oder Potenzen ein und derselben absoluten Identität. Das in philosophiologischer Hinsicht Entscheidende ist aber nun, dass die quantitative Differenz nur *außerhalb* der absoluten Identität möglich ist (vgl. § 25, Zusatz). Da aber die absolute Identität kein wirkliches Außen hat, wie schon im § 2 klar gemacht wurde, ist dies nur vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Wesen und Seinsform verständlich zu machen: Die absolute Identität wird in ihrem Wesen durch keine Differenz berührt, nur in ihrer Seinsform, dem Erkennen, ist sie von Differenzen äußerlich betroffen.

Das überaus Denkwürdige dieser architektonischen Struktur gilt es festzuhalten: Da die absolute Identität nur im Erkennen *existiert*, projiziert sie notwendig Differenzpunkte (sozusagen „Perspektiven“) aus sich heraus, ohne dabei tatsächlich aus sich herauszugehen. Die absolute Identität existiert nur im Erkennen, d. h. in der durch verschiedene Differenzpunkte hindurchgehenden Darstellung, ohne dass diese Perspektiven ihrem absoluten Identitätscharakter etwas anhaben könnten. In dieser Notwendigkeit differenter Perspektiven im Erkennen des Absoluten scheint sich in philosophiologischer Hinsicht Schellings Rechtfertigung der Parataxis zu bekunden. Im Kontrast zu Hegels Programm einer Selbstdarstellung des Absoluten im philosophischen

¹ Ebd. 119f.

² Ebd. 120.

³ Ebd. 120, § 15.

Erkennen könnte man Schellings Verständnis dieser Erkenntnissituation nun folgendermaßen charakterisieren: Das Absolute fordert zwar seine Darstellung, da es ja nur im Erkennen existiert, aber es kann sich nicht einfachhin selbst darstellen, sondern nur so, dass es aus sich heraus endliche Standpunkte entlässt, von woher seine jeweils einseitige Darstellung erfolgen kann.

Ein letzter Schritt der Systembildung Schellings soll hier noch mitgegangen werden, um diesen Gedanken noch etwas konkreter zu fassen. Jede bestimmte quantitative Differenz der absoluten Identität, also jede Differenz im Überwiegen der Subjektivität oder Objektivität, bezeichnet Schelling als „Potenz“.¹ Die absolute Identität existiert nur unter der Form aller ihrer Potenzen (vgl. § 43), wobei diese Potenzen nicht in einem Werden auseinander hervorgehen, sondern „absolut gleichzeitig“² sind. Daran knüpfen sich für Schelling zwei wichtige Folgerungen: Die Potenzen stehen erstens in keinem Kausalverhältnis, die Forderung einer naturphilosophischen „Kausalableitung“ ist daher unsinnig. Zweitens bedeutet dies, dass es keine erste Potenz gibt: Genau darin liegt nach Ansicht Schellings der „Fehler des [Fichte’schen] Idealismus“³, dass er die höchste Potenz des Ich als erste Potenz missversteht. Als allgemeinen Ausdruck der Potenz (und damit der Endlichkeit) verwendet Schelling die Formel: $A = B$.⁴ Beide Buchstaben sind Ausdruck derselben absoluten Identität, also des $A = A$, nur dass in B das Überwiegen der Objekt-Stellung und in A das Überwiegen der Subjekt-Stellung gedacht wird. Das B bezeichnet Schelling daher als „reelles Prinzip“ und als die positive Unendlichkeit des Seins, während das A als „ideelles Prinzip“ und als die negative Unendlichkeit des Erkennens gefasst wird.

Ohne diesen Gedankengang nun in der Tiefe weiterzuverfolgen oder gar die möglichen Probleme, in die diese Modellbildung in der Begründung oder in der naturphilosophischen Konstruktion gerät, zu diskutieren, wird hieraus doch wenigstens Eines ersichtlich: Der Potenzbegriff, den Schelling ursprünglich in seiner mathematisch-naturphilosophischen Verwendungsweise von Eschenmayer übernimmt,⁵ wird hier zu zwei verschiedenen *Prinzipien der Erkenntnis* des Absoluten hin weiterentwickelt und erhält bei ihm auf diese Weise eine eminent *philosophiologische* Bedeutung, d.h. er steht ursprünglich nicht im Kontext einer Spekulation über die Natur des Absoluten und seiner Selbstdarstellung, sondern vielmehr im Kontext des Versuchs, die Parataxis aus ihrer gemeinsamen Quelle des Absoluten heraus zu verstehen. Dabei geht es nicht um eine Reduktion der Parataxis auf eine einheitliche Perspektive, sondern umgekehrt

¹ Ebd. 134, § 42, Erklärung 2. Zur Einführung des Potenzbegriffs vgl. ebd. 124, § 23, Erläuterung: „Wenn wir dieses Übergewicht der Subjektivität oder Objektivität durch Potenzen des subjektiven Faktors ausdrücken, so folgt, daß $A = B$ gesetzt, auch schon eine positive oder negative Potenz des A gedacht werde, und daß $A^0 = B$ soviel als $A = A$ selbst, d. h. Ausdruck der absoluten Indifferenz sein müsse. Anders, als auf diese Weise, ist schlechthin keine Differenz zu begreifen.“

² Ebd. 135, § 44.

³ Ebd. 135, Fußnote.

⁴ Vgl. ebd. 135f.

⁵ Vgl. Gloy 2012, 95.

um die Rechtfertigung der Parataxis aus dem Charakter des Absoluten. Zu diesem philosophiologischen Kontext passt im Übrigen auch die Rede von Potenzen *des Philosophierens*, die sich bei Schelling andernorts finden lässt.¹

Für ein Zwischenresümee ist noch einmal auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Was geschieht mit der architektonischen Gestalt der Philosophie beim Versuch, das Absolute zu erkennen? Hegels gängige Antwort auf diese Frage würde lauten: Alles Erkennen verwandelt sich bei diesem Versuch zu einer Erscheinung des sich darin kontinuierlich selbst darstellenden Absoluten. Die Antwort Schellings, wie sie aus dem System von 1801 zu rekonstruieren ist, geht in eine andere Richtung: Das Absolute ist als absolute Identität so verfasst, dass bei diesem Versuch die Gestalt der einfachen Einheit der Philosophie *zerbrechen muss* – das Absolute ist nur durch eine parataktische Kluft hinweg darstellbar. Demgemäß spricht Schelling in den *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* von 1802 von der „gedoppelten Einheit“² der Philosophie. In modifizierter Gestalt trägt genau diese philosophiologische Grundstruktur des Denkens des Absoluten auch noch sein ganzes Spätwerk, wie es sich in der eigentümlichen parataktischen Stellung von negativer und positiver Philosophie zeigt. Damit hat Schelling in philosophiologischer Perspektive einen paradigmatischen Fall für das allgemeinere Phänomen geliefert, dass der Versuch, eine Sache zu denken, eine von der Sache selbst geforderte Pluralisierung der Perspektiven nach sich ziehen kann, wodurch sich fundamentale Auswirkungen auf die architektonische Gestaltung der Philosophie ergeben.

b) Negative und positive Philosophie als Einstellungsmodifikationen des Denkens

Schellings Werk hat viele weitere Entwicklungen durchgemacht. Uns soll es an dieser Stelle genügen, eine in Schellings Spätphilosophie, in seiner Begründung der so genannten positiven Philosophie, ans Licht kommende ingeniose Einsicht zu behandeln, die sich in philosophiologischer Perspektive als Einsicht in die Dynamik der Einstellungsgebundenheit des Denkens fassen lässt. Schellings Einsicht besteht darin, dass *innerhalb der einen* Philosophie notwendigerweise zwei methodisch strikt getrennte Gestalten von Philosophie unterschieden werden müssen – negative und positive Philosophie –, die sich zwar in einem vernünftigen, in gewissem Sinne sogar „notwendigen“ Zusammenhang befinden, deren Verhältnis jedoch nicht in einem *kontinuierlichen Denkverlauf* auf ein und derselben Ebene darstellbar ist. Wir werden sehen, wie auf dieser Basis bei

¹ Vgl. Schelling 1801a, 85; Schelling 1821, 210. Die *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802) unterscheiden drei Potenzen der Form der Philosophie: das Endliche (Reelle), das Unendliche (Ideelle) und das Ewige (Indifferenz von Reellem und Ideellem), die sich jeweils in den Potenzen der Reflexion, Subsumtion und Vernunft ausbilden und das Wesen in die Form bzw. die Form in das Wesen einbilden (vgl. Schelling 1802, 414–423).

² Schelling 1802, 414.

Schelling, insbesondere im Zuge seiner Überlegungen zum *Übergang* von der negativen zur positiven Philosophie, die Einstellungsgebundenheit des Denkens manifest wird. Dass Schelling von einem hellen Bewusstsein für die philosophiologische Problematik ausgeht, zeigt bereits folgende Stelle: „Diese Verschiedenheit, dieser Wechsel nicht bloß voneinander verschiedener, sondern einander widerstreitender Systeme ist eine Erscheinung, welche auf jeden Fall eine ganz eigenthümliche Natur der Philosophie ankündigt; und wenn wir nicht darauf verzichten, diese Natur vollständig zu erkennen, muß eben auch jene Erscheinung in Betracht gezogen, und wo möglich aus der Natur der Philosophie selbst begriffen werden.“¹

Schellings Einsicht ist im Kontext einer Einleitung in eine so genannte „Philosophie der Offenbarung“ situiert.² Bevor der Sinn der Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie und ihre philosophiologischen Konsequenzen erläutert werden, gilt es daher zunächst, einige Missverständnisse und Vorurteile, die mit diesem Offenbarungskontext einhergehen, auszuräumen. In der Tat könnte man sich die Situation ja folgendermaßen vorstellen: Schellings Unterscheidung zwischen negativer und positiver Philosophie als zweier Modi des Philosophierens sei letztlich rein religiös motiviert; ihr liege nämlich die Einsicht zugrunde, dass mit der bisher üblichen Art zu philosophieren nicht zu einer genuin „christlichen“ Philosophie zu gelangen ist, in der der *lebendige* Gott in seinem *freien* Schöpfungswirken zum Gegenstand des Denkens gemacht werden können muss; so scheint Schelling so weit an den Schrauben der philosophischen Methode zu drehen, bis die gewünschte religiöse Verrenkung der Philosophie resultiert.

Die für die hier verfolgten Zwecke einfachste Art, auf diese Vorstellung zu reagieren, wäre die methodische Ausschaltung aller inhaltlichen Besonderheiten, um rein auf die formale philosophiologische Struktur und Dynamik, die in Schellings Unterscheidung zum Ausdruck kommt, abzielen: Schellings Unterscheidung mag religiös motiviert sein, doch uns kommt es nur auf die resultierende philosophische Architektonik und ihre Strukturähnlichkeiten mit einer durchgeführten Logik der Philosophie an. Eine solche formalistische Strategie, in der nur Oberflächen zum Vergleich aneinander gehalten werden und die daher eigentlich nicht philosophisch operiert, möchte ich hier jedoch nicht verfolgen. Wie wir noch sehen werden, gibt es philosophiologisch gute Gründe, sich auch auf die Inhalte und Argumente, die Schelling zu seiner Unterscheidung führen, näher einzulassen.

Ein erste Klarstellung kann sich darauf beziehen, dass es in Schellings Philosophie der religiös-christlichen Offenbarung nicht darum geht, die Offenbarung als *Quelle* für die Philosophie heranzuziehen: Eine Philosophie der Offenbarung ist keine Offenbarungsphilosophie, wie Schelling

¹ Schelling 1842/43, 15.

² Schelling 1842/43, 1–174.

deutlich macht.¹ Die Offenbarung – nicht als Quelle, sondern als Gegenstand – erweckt aber gemäß Schelling das Interesse der Philosophie, weil in ihr etwas enthalten ist, „was über die Vernunft hinausgeht, was mehr ist, als was die Vernunft enthält“². So wird für Schelling die Offenbarung zum paradigmatischen Fall desjenigen, was im Ausgang von der Vernunft, d.h. für eine Philosophie in der methodischen Gestalt der negativen Philosophie, nicht begreiflich ist. Aber Schelling macht zugleich darauf aufmerksam, dass dieses Merkmal nicht allein religiösen Inhalten zukommt: „Ist doch schon *alles, was bloß durch Erfahrung zu erkennen ist*, ein über die Vernunft Hinausgehendes, und kommt doch selbst in der allgemeinen menschlichen Geschichte, ja kommt selbst im Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen manches vor, das nicht aus bloßer Vernunft begreiflich ist.“³ Bereits hier wird ersichtlich, dass die Frage, die die Einführung der Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie motiviert, nicht ein spezifisch religiöses Problem, sondern ein allgemeines philosophisches Problem betrifft, das Problem nämlich, wie Erfahrung, d.h. die Begegnung von *Wirklichem*, adäquat zu denken ist, und zwar angesichts dessen, dass das Vernunftvermögen *von sich aus* nur auf Mögliches und auf Hypothetisch-Notwendiges⁴ gerichtet sein kann. Das allgemeine philosophische Kriterium, an dem sich die Notwendigkeit des Übergangs zu einer positiven Philosophie entzündet, liegt demgemäß in der Frage, ob das bisherige methodische Verfahren der Philosophie der Erfahrung *als Begegnung von Wirklichem* gerecht geworden ist. In dieser Problemlage zeichnen sich bereits einerseits Schellings positive Aufnahme des Empirismus⁵ und andererseits Schellings generelle methodische Wirkung auf die Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere auf Phänomenologie und Hermeneutik, ab. In dem angeführten Zitat kommt aber noch ein zweites, nicht minder wichtiges philosophisches Motiv zum Vorschein, wenn von dem „Thun und Handeln ausgezeichneter Individuen“ die Rede ist: Denn das philosophische Vermögen steht nicht nur in Bezug auf die Erfahrung von Wirklichem in Frage, sondern ebenso darauf, ob es von sich aus das Wollen und Handeln in ihrem Kern – und das heißt zuletzt: *Freiheit* – fassen kann. Auch bei diesem Punkt geht es um das

¹ Schelling 1842/43, 139–141.

² Schelling 1842/43, 143.

³ Schelling 1842/43, 143 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Vgl. Schelling 1842/43, 61 („das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige“). *Formal* gesehen schließt zwar das Notwendige natürlich das Wirkliche mit ein: *Alles, was notwendig ist, ist auch wirklich*. Dies lässt sich in einem logischen Quadrat der Modalitäten darstellen und entspricht folgender Modalitätsschlussregel der traditionellen Logik: „ab oportere ad esse valet consequentia“ (z.B. Eisler 1904, 677). Aber der *notwendige* Einschluss des Wirklichen im Notwendigen ist eben doch nur ein notwendig-hypothetischer Einschluss im Denken, ein notwendiger Einschluss also, in dem bloß ein *hypothetisches* Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird: *Wenn* etwas notwendig ist, *dann* ist es wirklich. In diesem Wenn-dann-Zusammenhang, der unabhängig von jeglichem *wirklich* Gesetzten gilt, spricht sich die logische Form von Notwendigkeit aus, die der *inneren Form* des Denkens allein erreichbar ist. Diese Einsicht bildet die Grundlage für Schellings Charakterisierung der negativen Philosophie sowie der darauf beruhenden bemerkenswerten Präzisierung des Sinns des ontologischen Arguments (vgl. Schelling 1842/43, 156–158, 168f.).

⁵ Schelling setzt sich ausführlich mit der Stellung der Erfahrung zur Philosophie auseinander und charakterisiert die positive Philosophie schließlich als „empirischen Apriorismus“ bzw. als „progressiven Empirismus“, d.h. sie ist „in Ansehung Gottes“ eine Wissenschaft *a posteriori* (vgl. Schelling 1842/43, 130).

Wirkliche, jedoch hier nicht in seiner Begegnung in der Erfahrung, sondern in seiner Umsetzung durch die Tat. Der von Schelling konzeptualisierte und vollzogene Übergang zur positiven Philosophie ist also auch im Zusammenhang der Forderung eines „Systems der Freiheit“ zu sehen, einer Forderung, die von Beginn an die Programmatik des deutschen Idealismus und insbesondere die philosophische Entwicklung Schellings prägt.¹ Der Hinweis auf die Forderung eines „Systems der Freiheit“ ist für die späteren Ausführungen wichtig, weil sich Eric Weils *Logik der Philosophie* genau in dieser Tradition verankern lässt. In diesem Kontext wäre die damit verbundene These Weils so zu explizieren, dass allein die Transponierung des Systemanspruchs auf die philosophiologische Problemebene ein solches System der Freiheit zulässt. Wie zu zeigen ist, kann Schellings Spätphilosophie in dieser theoriestrategischen Hinsicht als ein wichtiger Vorläufer Weils angesehen werden, auch wenn die tatsächliche Wirkung Schellings auf Weil minimal gewesen zu sein scheint, da sich kaum Spuren Schellings in seinem Werk finden.

Beide Aspekte, die rechte philosophische Erfassung der Erfahrung wie der Freiheit, koinzidieren also im fragwürdigen Bezug des philosophischen Vermögens zum Wirklichen als solchen. Hier liegt der philosophische Kern für die Motivation von Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie. Dennoch könnte ein Gegner die Infragestellung des philosophischen Werts der Schelling'schen Unterscheidung durch einen Hinweis auf Schellings Definition der positiven Philosophie aufrechterhalten. Denn auch wenn sogar Schelling selbst die Philosophie der Offenbarung von der positiven Philosophie unterscheidet, geht in die Bestimmung der Letzteren nichtsdestoweniger ein markanter Gottesbezug ein: „Nennen wir die Philosophie, welche *den wirklichen Gott*, und somit wohl überhaupt nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Dinge begreift – nennen wir diese die positive Philosophie, so wird die Philosophie der Offenbarung eine Folge oder auch ein Theil von ihr, aber sie wird nicht die positive Philosophie selbst seyn, die man auf jene Weise gerne für Offenbarungs-, d.h. bloß aus der Offenbarung geschöpfte Philosophie ausgegeben hätte.“² Dieser notwendige Bezug auf Gott in der Schelling'schen Fassung der positiven Philosophie kann jedoch erst dann verständlich werden, wenn man verfolgt, wie sich die hier genannte Aufgabenstellung der positiven Philosophie aus der *durchgeführten* negativen Philosophie ergibt. Deshalb ist der Sinn dieser Unterscheidung nun näher zu erläutern. Vorab kann nur der Verdacht geäußert werden, dass sich Schellings Verständnis dieser Unterscheidung nicht zu einer reinen Methodenunterscheidung

¹ Vgl. das so genannte „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“, ferner insbesondere Schellings Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (Schelling 1833/34, 1–200): „Ein System der Freiheit – aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen, – dieß wäre eigentlich das Höchste.“ (Schelling 1833/34, 36). Siehe auch Novalis' Einsicht in seinen Fichte-Studien: „Das eigentliche Philosophische System muss Freyheit und Unendlichkeit, oder, um es auffallend auszudrücken, Systemlosigkeit, in ein System gebracht seyn.“ (Novalis 1965, 288).

² Schelling 1842/43, 141 (Hervorheb. P.G.).

formalisieren lässt, weil die positive Philosophie nicht im selben Maße wie die negative Philosophie „gegenstandsunabhängig“ formulierbar sein wird, wie gerade bemerkbar wurde. Aber auch wenn es sich so herausstellen sollte, ist im Folgenden genau darauf zu achten, ob sich aus Schellings beispielhafter methodisch reflektierter Durchführung eines besonderen philosophischen Themas nicht dennoch allgemeine philosophiologische Konsequenzen ziehen lassen.

In seinen Vorlesungen erläutert Schelling den Sinn der negativen Philosophie durch einen geschichtlichen Problemaufriss: Kant hat durch seine kopernikanische Wendung der Philosophie den Vernunfttraum des Apriorischen erstmals erschlossen, Fichtes weiterführende Leistung besteht in den Augen Schellings darin, die „Nothwendigkeit einer gemeinsamen Ableitung aller apriorischen Erkenntniß von Einem Princip“¹ erkannt zu haben, anstatt sich wie Kant damit zu begnügen, das Apriorische bloß auf Gegebenes – dem zugrunde liegend ein Ding an sich gedacht wird – zu beziehen. Der Durchführung dieser radikalisierten Aufgabe entspricht nun eine „unbedingte“ oder „reine“ *Vernunftwissenschaft* (= die negative Philosophie), „in welcher nicht mehr *der Philosoph*, sondern die Vernunft selbst die Vernunft erkennt, wo die Vernunft nur noch sich selbst gegenüber steht, und das Erkennende so gut wie das Erkannte ist [...]“². Interessant ist hier die Beobachtung Schellings, dass mit der radikaleren Ergreifung des Apriorischen die Ausschaltung der Person des Philosophen (und damit des notwendigen Korrelats einer jeden Einstellungsbindung) verbunden ist. Da mit der transzendentalen Wendung Sein mit Erscheinen (als *Sein-für* für das Vernunftsubjekt) gleichzusetzen ist, besteht die Aufgabe der neuen Vernunftwissenschaft darin, von der Vernunft aus alles Sein verständlich zu machen. Die Erfahrung hat dabei nicht mehr die Funktion einer erkenntnisbegründenden Quelle, sondern nur mehr die Funktion einer begleitenden Kontrolle der konstruktiven Resultate: „Denn *daß* das Construierte wirklich existiert, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft.“³ In diesem Zusammenhang führt Schelling seine grundlegende Unterscheidung von Wesen (*quid sit*) und Existenz (*quod sit*) ein: Die Vernunftwissenschaft, in der die Vernunft das methodische Prius des Seins bildet, behandelt das Sein nur hinsichtlich seines *Was*, also hinsichtlich seiner inhaltlichen, begrifflichen Bestimmungen, – *dass* diese Bestimmungen an einem Wirklichen existieren, ändert für die Vernunft Einsicht nichts, denn „der Umstand, ob es existiert, oder nicht, verändert in meinem Begriffe von dem Inhalte nicht das Geringste“⁴. Schelling drückt dies auch so aus, dass die Vernunft zwar „das Wirkliche“, d.h. das Wirkliche in seinem Was-Gehalt, begreift, aber damit noch nicht „die Wirklichkeit“, d.h. das Wirkliche, insofern es wirklich ist. Für Letzteres, und damit für die Realisierung des Begriffs im Erkennen, ist die Vernunft an die Erfahrung verwiesen. Damit ist schon die

¹ Schelling 1842/43, 56.

² Schelling 1842/43, 57.

³ Schelling 1842/43, 62.

⁴ Schelling 1842/43, 60.

grundsätzliche Grenze der negativen Philosophie angezeigt. Dass diese Grenze überschritten werden muss, wird deutlich, wenn man den Bewegungsmodus der Vernunftwissenschaft, so wie ihn Schelling darstellt, mitberücksichtigt: Die Vernunft beginnt bei ihrem unmittelbaren Inhalt, der „unendlichen Potenz des Seyns“¹, und gelangt in einem Prozess der stückweisen Ausscheidung alles Potenziellen zuletzt zum Begriff des Seienden selbst, d.h. zum Begriff des wahrhaft Seienden. Für Schelling kommt alles darauf an, dass die Vernunftwissenschaft an ihrem höchsten Punkt, der zugleich ihre Vollendung markiert, eine tiefgreifende Ohnmacht offenbart: Sie erreicht zwar das Seiende selbst, aber „die Vernunft hat von dem, was das Seyende selbst ist, keinen andern als einen *negativen* Begriff“², und zwar den des „nicht nicht Seyenden“. Deshalb ist die Vernunftwissenschaft grundsätzlich als negative Philosophie zu charakterisieren: Sie erreicht das Seiende nur *per negationem*, durch sukzessive Ausschließung des Nicht-Seienden. Das Ungenügen, bei diesem Resultat stehen zu bleiben, zeigt sich in voller Härte, wenn eingesehen wird, dass die negative Philosophie zu einem Notwendigen gelangt, dessen Wirklichkeit – anders als die erfahrungsmäßige Ausweisung der Wirklichkeit des Relativ-Seienden – sich auf keinerlei Weise ausweisen lässt: Das Seiende selbst ist seinem (negativen) Begriff nach zwar notwendig als seiend zu denken, aber über die Wirklichkeit dieses Seienden ist damit nichts ausgesagt. Hier liegt nun der Motivationskeim für eine andere Wissenschaft: „[Die negative] Wissenschaft kann nicht weiter führen, als eben zu dem angezeigten negativen Begriff, also überhaupt nur zum *Begriffe* des Seyenden selbst, und erst an ihrem Ende entsteht dann die Frage, ob er, der das Resultat jener negativen Wissenschaft und bloß via exclusionis gewonnen ist, ob er wieder der Gegenstand einer andern, positiven Wissenschaft werde oder werden kann.“³

An dieser Charakterisierung der negativen Philosophie ist bemerkenswert, dass ihr philosophisches Ungenügen nicht in einer inneren Unvollkommenheit begründet liegt, sondern gerade an den höchsten Punkt ihrer Vollendung geknüpft ist: In der immanenten Perspektive der negativen Philosophie gibt es kein philosophisches Ungenügen und es besteht daher keine Notwendigkeit, einen anderen Anfang in der Philosophie zu suchen, denn der von der negativen Philosophie gespannte Begriffszusammenhang wird auch durch den Begriff des Seienden selbst nicht durchbrochen. In einer philosophielogisch höchst wichtigen Bemerkung betont Schelling daher den Freiheitsakt im Übergang von der negativen zur positiven Philosophie: Der Beweis der Notwendigkeit des Übergangs zur positiven Philosophie ist nämlich „nur ein Beweis *für die fortschreiten und fortdenken Wollenden*, nur für die Klugen, nicht wie ein geometrischer Beweis, mit dem man auch den Beschränkten, ja auch den Dummen zwingen kann, während ich ja *niemand zwingen kann*,

¹ Schelling 1842/43, 64.

² Schelling 1842/43, 70.

³ Schelling 1842/43, 70f.

durch Erfahrung klug zu werden, wenn er nicht will [...] Die positive Philosophie ist die eigentlich *freie* Philosophie; *wer sie nicht will, mag sie lassen*, ich stelle es jedem frei, ich sage nur, daß wenn einer z.B. den wirklichen Hergang, wenn er eine freie Weltschöpfung u.s.w. *will*, er dieses alles nur auf dem Wege einer solchen Philosophie haben kann. Ist ihm die rationale Philosophie genug, und verlangt er außer dieser nichts, so mag er bei dieser bleiben, nur muß er aufgeben, mit der rationalen Philosophie und in ihr haben zu wollen, was diese in sich schlechterdings nicht haben kann [...].“¹ Es ist wichtig zu sehen, dass dieses Zugeständnis Schellings gegenüber dem auf dem Standpunkt der negativen Philosophie Verharrenden nichts mit einer philosophiefremden Toleranz zu tun hat, sondern eine unmittelbare und strenge Konsequenz aus dem Vollendungscharakter der negativen Philosophie ist: Wer sich im geschlossenen Raum der Vernunftwissenschaft bewegt, der kann zu keinem Standpunktwechsel gezwungen werden.

Andererseits ist die Ergreifung der positiven Philosophie auch nicht der Willkür überlassen, denn Schelling betont zugleich stets die *Notwendigkeit* und damit die Vernünftigkeit des Übergangs zur positiven Philosophie.² Wie ist aber diese Notwendigkeit mit der Freiheit zusammenzudenken? Die hier gemeinte Notwendigkeit ist offenbar nicht die begriffsimmanente Notwendigkeit, der die negative Philosophie folgt, sondern eine Notwendigkeit, der der „fortschreiten und fortdenken Wollende“ in der Erfahrung des Denkens begegnet und die folglich nicht auf einen bloßen Begriffszusammenhang reduziert werden kann, da sie an die Persönlichkeit des Philosophen, an das Subjekt der Erfahrung des Denkens und fortdenken Wollens, gebunden bleibt. Die Notwendigkeit ist gewissermaßen in dem „Gefühl“³ verortet, dass das Seiende selbst, zu dessen negativem Begriff die Vernunftwissenschaft gelangt, eigentlich eine ganz andere Behandlungsweise als die der negativen Philosophie verlangt. Schelling spricht von einer „Umkehrung“⁴: Das Seiende verlangt eine Methode, die nicht beim Begriff (Wesen) beginnt und dann zur Existenz

¹ Schelling 1842/43, 132 (Hervorheb. P.G.). Vgl. auch Schelling 1842/43, 93.

² Vgl. Schelling 1842/43, 80, 145, 151, 155, 171.

³ Vgl. Schelling 1842/43, 88: „Es gehört künstlerisches Gefühl dazu, um von dem Streben nach Abschließung sich nicht zum Widersinnigen oder Bizarren hinreißen zu lassen und innerhalb der Grenzen des Natürlichen zu bleiben. [...] Ich gehöre nicht zu denen, die die Quelle der Philosophie überhaupt im Gefühle suchen, aber für das philosophische Denken und Erfinden, wie für das Poetische oder Künstlerische, muß Gefühl die Stimme seyn, die vor dem Unnatürlichen und Unanschaulichen warnt [...]“

⁴ Schelling 1842/43, 159 („dieser Übergang nun aber ist nicht möglich ohne Umkehrung“). Vgl. auch Schelling 1842/43, 92. In Anlehnung an Kant könnte man die Umkehrung der negativen zur positiven Philosophie als eine *zweite* „Revolution der Denkart“ bezeichnen, die sogar in Kants Philosophie eine sachliche Entsprechung hätte, insofern Kants selbst einen Übergang von einem Denken im Modus der bestimmenden Urteilskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* zu einem Denken im Modus der reflektierenden Urteilskraft in der *Kritik der Urteilskraft* vollzieht. Zu dieser Kant-Deutung, die mit Eric Weil eine „zweite Revolution“ im Denken Kants behauptet (vgl. PK 57–107), siehe unten Seite 360ff. Die behauptete methodische Konvergenz von negativer Philosophie und bestimmender Urteilskraft sowie von positiver Philosophie und reflektierender Urteilskraft kommt überdies mit der von Manfred Frank dargelegten späten Rückkehr Schellings zu Kant überein (vgl. Frank 2007, 312–374).

(Sein) fortschreitet, sondern die genau umgekehrt verfährt, indem sie bei der „Vorstellung“¹ des Seienden selbst in seiner bloßen Existenz beginnt, um von dort aus „per posterius“² begriffliche Bestimmungen zu entwickeln. Da der von der negativen Philosophie zuletzt erreichte Begriff des Seienden selbst der klassische metaphysische Gottesbegriff ist, bedeutet das für die positive Philosophie nichts Geringeres, als beim „Prius der Gottheit“³ zu beginnen. Mit dem Ausdruck „Prius der Gottheit“ ist jedoch keine theogonische Spekulation angestrebt – das hieße, diesen Ausdruck wiederum als einen *Begriff*, nämlich als ein Begriff für das, *was* Gott ist, bevor er Gott wird, missverstehen –, vielmehr will Schelling damit das bloße Existieren des wirklichen Gottes vor aller begrifflichen Bestimmung seiner Gottheit zum Ausdruck bringen. Wir sind damit beim oben genannten „wirklichen Gott“ als dem Ausgangspunkt der positiven Philosophie angelangt.

Es ist für unsere Zwecke nicht notwendig, den Fortgang der positiven Philosophie weiterzuverfolgen. Stattdessen sollen Schellings Einsichten in das, was es heißt, in der Philosophie voranzuschreiten, noch etwas näher in den Blick gebracht werden. Die Umkehrung, die sich für Schelling anhand des Begriffs des Seienden selbst vollzieht, sollte dabei als ein modellhaftes *Beispiel* für diskontinuierliche Übergänge im philosophischen Verfahren im Allgemeinen verstanden werden. Aus diesem Beispiel dürften sich philosophiologisch verallgemeinerbare Züge gewinnen lassen. Demgemäß soll hier weder diskutiert werden, ob Schellings Konzeption der negativen Philosophie überzeugend ist noch ob die Fortführung der positiven Philosophie als gelungen zu betrachten ist, sondern es soll allein um die Gestaltung des Übergangs und Schellings damit verbundene Überlegungen gehen.

An den Übergang zur positiven Philosophie knüpft sich eine Einsicht in die Einstellungsgebundenheit des Denkens und zugleich in den spezifischen Charakter des Übergangs von einer Einstellung zur anderen. Jedoch ist wichtig zu betonen, dass diese Einsicht in die Einstellungsgebundenheit erst nachträglich, *nach* vollzogenem Übergang, erfolgen kann und somit ganz der positiven Philosophie angehört: In der negativen Philosophie spielt, wie oben bemerkt wurde, die Person des Philosophen methodisch keine Rolle, die methodische Bewegung ergibt sich allein aus den Zusammenhängen der begrifflichen *cogitata*.⁴ Die gefühlte Notwendigkeit, dem negativ-unbegreiflichen Begriff des Seienden selbst durch einen neuen, ganz andersgearteten Anlauf des Begreifens gerecht zu werden, gehört bereits der positiven Philosophie an. Erst in der Reflexion auf diese Notwendigkeit ergibt sich eine Einsicht in den Einstellungscharakter: Die Notwendig-

¹ Schelling versteht „Vorstellung“ in einer originellen Etymologisierung als Vor-Stellung des quod vor dem quid, und insofern ist „das absolut Vorgestellte“ nichts anderes als „das allem Denken zuvorkommende Seyn“ (Schelling 1842/43, 173).

² Schelling 1842/43, 129.

³ Schelling 1842/43, 159.

⁴ Vgl. Schellings Überlegungen zum „Princip der Bewegung“ innerhalb der negativen Philosophie: Schelling 1842/43, 64ff.

keit der Umkehrung liegt nicht im Begriff des Seienden selbst,¹ sondern in der Einstellung des „fortdenken Wollenden“, der somit die Notwendigkeit des Übergangs *über eine Kluft hinweg erfährt und vollzieht*. Man kann daher festhalten, dass die Notwendigkeit, um die es hier geht, nicht dem Bereich der *cogitata*, sondern dem Bereich der *cogitationes* angehört, und dass es diese Notwendigkeit ohne das sich in Freiheit vollziehende philosophierende Subjekt nicht gäbe. Wie wir später sehen werden, hat Schelling damit den Übergangscharakter zwischen den Einstellungen/Kategorien in Weils *Logik der Philosophie* in exemplarischer Weise vorweggenommen.

Schellings eigene ‚Logik der Philosophie‘, die sich aus seinen Ausführungen zur Begründung der positiven Philosophie extrapolieren lässt, besteht aus den beiden Kategorien „negative Philosophie“ und „positive Philosophie“. Aufgrund des oben erläuterten Vollendungscharakters der negativen Philosophie ist es nicht möglich, die negative Philosophie bloß als ergänzungsbedürftige oder gar gänzlich unwahre Vorgestalt der einen Philosophie mit den Namen „positive Philosophie“ anzusehen. Vor dem Hintergrund des diskontinuierlichen Übergangs zur positiven Philosophie ist keinerlei „Aufhebung“ der früheren Philosophie unmöglich: Die Denkfigur, die bei Hegel letztlich dazu führt, dass sein System so etwas wie eine Logik der Philosophie nicht kennt, findet in Schellings Entwicklung des Zusammenhangs keinen Anhalt, da die vernunftwissenschaftliche Darstellung der Wahrheit unüberholbar gültig bleibt und daher eine Philosophie eigenen Rechts begründet.² Demgemäß sagt Schelling, „die negative werde vorzugsweise die Philosophie für die *Schule* bleiben, die positive die Philosophie für das *Leben*“³. Auf der Basis dieser parataktischen Zweiheit ist Schelling aber vordringlich darum bemüht, den „Schein von zwei verschiedenen, nebeneinander bestehenden Philosophien, der allerdings ein Skandal der Philosophie zu nennen gewesen wäre“⁴ zum Verschwinden zu bringen. Man kann daher sagen, dass der Impuls zu einer Logik der Philosophie, wie er sich in Schellings Unternehmen manifestiert, im Dienste der *einen* Philosophie steht: In einer Situation, in der eingesehen wird, dass sich eine Sache nicht mehr durch eine einheitliche Theorie bewältigen lässt, weil die Auseinandersetzung mit der Sache diskontinuierliche Übergänge eines „sprunghaften“ Denken fordert, kann die Einheit

¹ Das scheint mir der Grund zu sein, warum Schelling das ontologische Argument als Argument ablehnt, obgleich sich in ihm schon so etwas wie ein Gefühl für die Notwendigkeit der Umkehrung bezeugt. Dieser vernunftekstatische Mehrwert des ontologischen Arguments macht wohl seine Faszination bis zum heutigen Tag aus.

² Vgl. Schelling 1842/43, 81: „denn durch eine solche [negative] Philosophie ist die Vernunft in das ihr gebührende, in ihr ungeschmälertes Recht eingetreten und eingesetzt, das Wesen, das An sich der Dinge zu begreifen und aufzustellen“.

³ Schelling 1842/43, 155. Schelling ist in dieser Frage aber nicht eindeutig, denn an anderer Stelle wird ihm im Dienste der Einheit der Philosophie der selbständige Titel „negative Philosophie“ fraglich: „Gegenüber der wahren Wissenschaft, derjenigen nämlich, die das Wahre nicht [wie die negative Philosophie, *Anm. P.G.*] am Ende hat, sondern selbst im Wahren ist, wird die negative Wissenschaft, isoliert genommen, oder für sich, den Namen Philosophie nicht ansprechen können; dieses Namens wird sie erst würdig durch ihren letzten Moment, durch ihre Beziehung zur positiven Wissenschaft. Dieß ist ein sehr wichtiger Punkt, der erst dazu führt, jene *Zweiheit* in Bezug auf Philosophie *völlig aufzuheben*. Denn die negative Philosophie *für sich ist noch nicht Philosophie, sondern erst in ihrer Beziehung zur positiven*.“ (Schelling 1842/43, 151, Hervorheb. P.G.)

⁴ Schelling 1842/43, 152.

der Philosophie nur durch eine Problemverschiebung, nämlich als philosophielogische, gerettet werden. Die Zweiheit der Philosophien zeigt sich in der Notwendigkeit des Übergangs – und zwar in den Modalitäten, in denen er oben erläutert wurde – als eine Einheit. Schelling spricht deshalb von „zwei Seiten einer und derselben Philosophie, die Eine Philosophie in zwei verschiedenen, aber nothwendig zusammengehörigen Wissenschaften“¹.

Ferner versucht Schelling die beiden Kategorien in der Geschichte der Philosophie zu bewahren, indem er Hinweise darauf gibt, wie die beiden philosophischen Motive im Einzelnen wirksam wurden, so dass „bis in die letzte Zeit die zwei Linien der Philosophie wenigstens der Forderung nach oder potentiâ immer nebeneinander vorhanden gewesen sind“². Schellings offener Bezug auf die Geschichte gründet selbst in der positiven Philosophie, und dies hat Auswirkung auf den philosophielogischen Gehalt der positiven Philosophie, der uns hier vor allem interessiert: Im Übergang zur positiven Philosophie bekundet sich eine Freiheit, die Schelling thematisch vor allem als die Freiheit des Wirkens Gottes entwickelt und mit der eine offene Geschichtlichkeit einhergeht: „[...] der Gott einer wahrhaft geschichtlichen und positiven Philosophie *bewegt* sich nicht, er *handelt*.“³ Aber für uns wesentlicher ist die sich unmittelbar im Übergang bekundende Freiheit des philosophierenden Subjekts, die gleichfalls einen neuen Sinn für die Geschichtlichkeit der Philosophie mit sich bringt. In Schellings philosophiegeschichtlichen Analysen äußert sich dies im freien Auftreten der beiden philosophischen Motive in den verschiedensten Gestalten, die anders als bei Hegel in keinen genetischen Entwicklungszusammenhang mehr gezwungen werden müssen: Schellings Logik der Philosophie orientiert zwar die philosophiegeschichtlichen Analysen, sie ist aber keine Logik der Geschichte der Philosophie – dies wird auch für Weils *Logik der Philosophie* gelten, wie zu zeigen sein wird.

Ein letzter wesentlicher Punkt betrifft die philosophielogische Reichweite der positiven Philosophie. Von Schelling wird sie, abhängig vom konkreten Ergebnis der negativen Philosophie, vor allem als ein Denken des wirklichen Gottes eingeführt. Doch lassen sich ohne weiteres andere Gestaltungen der negativen Philosophie vorstellen, die dementsprechend durch eine andere konkrete Gestalt einer positiven Philosophie beantwortet werden müssten. In gedanklicher „eidetischer Variation“ ließe sich so ein allgemeineres Wesen von positiver Philosophie gewinnen. Dieses allgemeinere Wesen scheint Schelling mit anzusprechen, wenn er vom Ekstatischsein der Vernunft spricht: „Das bloß – das nur Existierende ist gerade das, wodurch alles, was vom Denken herkommen möchte, niedergeschlagen wird, das, vor dem das Denken verstummt, vor dem die Vernunft selbst sich beugt; denn das Denken hat eben nur mit der Möglichkeit, der

¹ Schelling 1842/43, 94.

² Schelling 1842/43, 120.

³ Schelling 1842/43, 125.

Potenz zu thun; wo also diese ausgeschlossen ist, hat das Denken keine Gewalt.“¹ Wenn Schelling hier vom „nur Existierenden“ spricht, denkt er natürlich in erster Linie an die reine Aktualität des göttlich Seienden, dem gegenüber die Vernunft „absolut ekstatisch“² wird. Um dieser Sache im Denken gerecht zu werden, darf sie nicht mehr bei sich selbst beginnen. Doch die Diagnose dieser Niederschlagung der Vernunft und der damit notwendigen Umkehrung der Methode lässt sich erweitern, insofern alles Existierende, insofern es an der Wirklichkeit Anteil hat, dieses Moment des von der Vernunft aus Unbegreiflichen an sich trägt, auf das sich die Vernunft jeweils neu einstellen muss. In diesem Sinne kann die von Schelling beschriebene notwendige Selbstentfremdung der Vernunft ein allgemeines Modell für die Einstellungsgebundenheit des Denkens bieten: Die Pluralität der Einstellungen wäre dabei in der Vielfalt des Existierenden verankert, auf das sich die Vernunft nicht ein für alle Mal, sondern jeweils nur auf besondere Weise einzustellen vermag.

Abschließend sei bemerkt, dass sich die Einstellungsgebundenheit des Denkens besonders gut an Schellings Hegel-Kritik³ und ihrer kontroversen Rezeption veranschaulichen ließe: In philosophischer Schematisierung lassen sich Schellings Ausführungen hierzu als eine in der Einstellung der positiven Philosophie vorgebrachte Kritik an einer unzulässigen Totalisierung der Einstellung der negativen Philosophie verstehen. Eine sachgemäße Beurteilung dieser Kritik müsste deshalb die Diskontinuität des Übergangs zwischen den beiden involvierten Einstellungen, die sich in der philosophischen Lektüreerfahrung des Hin-und-her-Gerissenseins zwischen den beiden unvereinbaren Perspektiven widerspiegelt, zum Ausgangspunkt machen. Demgegenüber kann der Versuch einer argumentativen Rekonstruktion, die sich im kontinuierlichen Raum der Gründe ansiedelt, nur scheitern – und da eine solche Rekonstruktion im Rahmen der Einstellung der negativen Philosophie ihren genuinen Ort hat, verwundert es auch nicht, dass in dieser Optik Schellings Kritik an Hegel als vollkommen ungerechtfertigt erscheinen muss. So endet der paradigmatische Versuch Horstmanns, die Positionen Hegels und Schellings auf *eine* argumentative Problemebene zu projizieren, mit einem offenen Bekenntnis der Ratlosigkeit gegenüber Schellings *scheinbar* sich selbst unterbietender Hegel-Kritik.⁴ Horstmann gibt jedoch in diesem Zusammenhang einen für uns wichtigen Hinweis: „Denn wenn man bedenkt, daß die das reife Hegelsche System auszeichnenden grundsätzlichen Annahmen aus einem Diskussionskontext stammen, in dem Schelling höchstpersönlich eine entscheidende Rolle gespielt hat, dann wird es äußerst unplausibel, ein bloßes Mißverständnis oder besser: einen wenig naheliegenden Interpre-

¹ Schelling 1842/43, 161.

² Schelling 1842/43, 163.

³ Siehe bes. Schelling 1833/34, 126–164.

⁴ Vgl. Horstmann 2004, 189–210, hier 207.

tationsfehler als Basis der Schellingschen Hegel-Kritik zu akzeptieren.“¹ Horstmann selbst lenkt zwar sogleich wieder zum negativen argumentativen Resultat zurück, da er kein Mittel sieht, aus dieser Situation der Ratlosigkeit philosophisches Kapitel zu schlagen. Im Gegensatz dazu können wir aber seine Bemerkung als einen Hinweis auf die sachliche Motivation einer philosophielogischen Reflexion verstehen, in der sich durch die Einbeziehung der Einstellungsgebundenheit des Denkens der Schein eines schellingschen „Interpretationsfehlers“ vernünftigerweise auflöst, obgleich Schellings Argumente *in der Einstellung der negativen Philosophie* nicht zu überzeugen vermögen. Dies ist im Übrigen ein gutes Beispiel für die philosophielogische „Diplopie“, die dank einer Besinnung auf die Einstellungsgebundenheit des Denkens als unabdingbare *Fähigkeit* in philosophischen Diskussion anzuerkennen ist.²

¹ Horstmann 2004, 207.

² Das dem Konzept der „Diplopie“ zugrunde liegende pathologische Phänomen des „Doppelsehens“ wurde zuerst von Maurice Blondel für eine positive philosophische Metaphorik („diplopie ontologique“) verwendet und auf dieser Grundlage insbesondere von Maurice Merleau-Ponty philosophisch fruchtbar gemacht (vgl. bes. Merleau-Ponty 1968, 157).

6. Scherbe V: Diltheys metaphilosophische Weltanschauungslehre

Eine reizvolle Möglichkeit, die oben beschriebene „Deformation“ des Denkens zu explizieren, könnte darin gesehen werden, sie auf die Weltanschauungsbildung des Menschen zu beziehen: Die Uneinigkeit der Philosophien würde somit einfach darauf beruhen, dass sich in ihnen verschiedene Ansichten und Erfahrungen des menschlichen Lebens melden. Dies ist der Weg, den Wilhelm Dilthey zur Lösung des Problems wählt. Es ist bemerkenswert, dass Diltheys Weltanschauungslehre, die in einer Typologie mündet, durch das philosophiologische Problem motiviert ist und nicht etwa auf einem reinen Interesse für Weltanschauungsfragen beruht. Im Folgenden soll daher das mehrfach geäußerte Desiderat eines Vergleichs von Weils *Logik der Philosophie* mit Diltheys Weltanschauungslehre im Ansatz erfüllt werden.¹

Die Grundidee von Diltheys In-Beziehung-Setzung von Philosophie und Weltanschauung ist darin zu sehen, dass der unauflösliche Konflikt, der auf der Ebene der Geltung beanspruchenden philosophischen Systeme unvernünftig und daher unerträglich erscheint, auf der Ebene der weltanschaulichen Gegensätze ein milderer Aussehen erhält, denn auf der Ebene der Weltanschauungen und Lebensformen scheint es durchaus vernünftig, mit unauflöslichen Konflikten zu rechnen. In seinem Entwurf „Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen“² formuliert Dilthey das Problem als eine Antinomie zwischen dem philosophischen Anspruch auf allgemeingültige objektive Erkenntnis und dem geschichtlichen Bewusstsein der Bedingtheit und faktischen Vielzahl uneiniger Philosophien.³ Dilthey zielt dabei nicht einfach auf einen Relativismus der philosophischen Geltungsansprüche, d.h. auf eine *einseitige* Auflösung der Antinomie in Richtung des geschichtlichen Bewusstseins, sondern möchte die Antinomie zwischen Objektivität und Relativität durch Aufhebung der darin implizierten Voraussetzungen auflösen: „Die Auflösung liegt hier darin, daß die Philosophie sich den Zusammenhang der Mannigfaltigkeit ihrer Systeme mit der Lebendigkeit zum Bewußtsein bringt [...]“⁴ Diltheys Idee besteht darin, eine neue Perspektive auf das Problem einzunehmen, mit dem Ziel, zu einem anderen Begriff der Philosophie zu gelangen, „welcher die Geschichte derselben erklärbar macht [...]: dann würde die Aufgabe der Philosophie in irgendeinem unserem Bedürfnis

¹ Vgl. die von Kirscher erstmals ins Spiel gebrachte, aber von ihm selbst nicht behandelte Frage nach dem Einfluss von Diltheys Weltanschauungslehre auf Weils philosophiologische Konzeption in Kirscher 1989, 16. Vgl. ferner den Hinweis auf den Zusammenhang von Weils *Logik der Philosophie* mit Diltheys Abhandlung „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“ (vgl. Deligne 1998, 3). Bis dato gibt es keine vergleichende Studie zum Verhältnis von Dilthey und Weil, auf die sich ein Entwurf einer Vorgeschichte der *Logik der Philosophie* stützen könnte.

² Dilthey 1962, 1–73.

³ Vgl. Dilthey 1962, 1–7.

⁴ Dilthey 1962, 8.

genügenden Sinn erfüllt, und *diese Philosophie gelangte zum Einverständnis mit dem geschichtlichen Bewußtsein*.¹ Dilthey nennt dieses Verfahren „Skeptizismus“, verstanden als „*Anwendung des geschichtlichen Bewußtseins auf die Philosophie und ihre Geschichte*“². Der Schlüssel zur Auflösung der Antinomie ist für Dilthey dabei der Begriff des *Lebens*: Die Weltansichten müssen „nach dem *Bezug zu der Lebendigkeit*, in welcher sie gegründet sind, verstanden werden“³. Denn die Lebendigkeit zeichnet sich nach Dilthey durch eine „Mehrseitigkeit“ aus, sodass also die Hauptformen (Typen) der Weltansichten „*die Seiten der Lebendigkeit in bezug zu der in ihr gesetzten Welt ausdrücken*“⁴. Darin ist demnach die Auflösung der „Widersprüche“ zwischen den philosophischen Systemen zu sehen, denn wenn man „die Hauptformen als relative Ausdrücke der verschiedenen Seiten der Lebendigkeit auffaßt, so liegt in diesen Seiten nur eine Verschiedenheit aber kein Widerspruch“⁵. Diltheys Lösungsansatz besteht also generell in einer Verflüssigung, in einer Zurücknahme der „Verselbständigung“ der metaphysischen Systeme in die „Lebendigkeit des Selbst“. Mit der Metapher der „Mehrseitigkeit“ der Lebendigkeit hat er sich ein Instrument geschaffen, um in einer Teil-Ganzes-Beziehung eine *Art vernunftnotwendiger Pluralität* denken zu können: nicht nur der philosophischen Ansichten, sondern auch der verschiedenen Zugänge von Kunst, Religion und Philosophie. Von Letzteren sagt Dilthey, dass sie erst zusammen „den *vollständigen Ausdruck* der Lebendigkeit“⁶ ergeben.

In einem nächsten Schritt ist zu untersuchen, wie Dilthey diesen Lösungsansatz in seinem Aufsatz „Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen“⁷ durchführt. Der gerade in seinem Ansatz beschriebene frühere Entwurf enthielt noch eine Unstimmigkeit, wenn Dilthey davon sprach, dass alle Weltansichten „widerlegt“ werden können,⁸ während doch durch den Rückbezug auf die verschiedenen Seiten der Lebendigkeit vielmehr eine jeweilige Unwiderlegbarkeit sachgemäß wäre. Diese Unstimmigkeit hängt mit der Problemformulierung als *Antinomie* und dem damit einhergehenden ungeklärten Bezug auf Kant zusammen, denn der transzendente Schein der kantischen Antinomien liegt formell ja gerade darin, dass die sich widerstreitenden Sätze über die jeweilige *Widerlegung* ihres Gegenteils *indirekt beweisbar* zu sein *scheinen*. Diltheys voreilige Formulierung des philosophiologischen Problems als Antinomienproblem scheint ihn also zuerst zu der unsachgemäßen Idee einer gewissermaßen „überschüssigen“ Widerlegbarkeit der verschiedenen philosophischen Ansichten geführt zu haben. Widerlegbarkeit im Überschuss hieße: „zu viele“, nämlich alle philosophischen Ansichten können

¹ Dilthey 1962, 7 (Hervorheb. P.G.).

² Dilthey 1962, 7 (Hervorheb. i.O.).

³ Dilthey 1962, 8 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Dilthey 1962, 8 (Hervorheb. i.O.).

⁵ Dilthey 1962, 8.

⁶ Dilthey 1962, 9 (Hervorheb. P.G.).

⁷ Dilthey 1962, 73–118.

⁸ Vgl. Dilthey 1962, 8.

widerlegt werden. Dabei sollte sich aber das Problem angesichts der zu Grunde gelegten mehrseitigen Lebendigkeit vielmehr als ein *Mangel an Widerlegbarkeit* bekunden: „zu wenige“ philosophische Ansichten lassen sich widerlegen, um zu der angestrebten allgemeingültigen Erkenntnis zu gelangen. Im veröffentlichten Aufsatz, der nun behandelt werden soll, scheint das Dilthey auch so zu sehen, deshalb ist in ihm folgerichtig nicht mehr von „Antinomien“ (im kantischen Sinne) die Rede: Die großen Weltanschauungstypen, heißt es dort, „stehen selbstmächtig, unbeweisbar und unzerstörbar nebeneinander aufrecht da. Sie können keiner Demonstration ihren Ursprung verdanken, *da sie von keiner Demonstration aufgelöst werden können*. Die einzelnen Stufen und die speziellen Gestaltungen eines Typus werden widerlegt, *aber ihre Wurzel im Leben dauert* und wirkt fort und bringt immer neue Gebilde hervor.“¹

Der problembestimmende Ausgangspunkt des Aufsatzes ist im Wesentlichen derselbe wie im früheren Entwurf: Dilthey zielt darauf ab, „den harten Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit in jedem philosophischen System und der historischen Anarchie dieser Systeme aufzuheben“², und zwar durch eine Rückwendung des intentional auf die *Welt* bezogenen philosophischen Begriffszusammenhangs auf das vom Menschen gelebte *Leben*: „Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang ihrer Erkenntnisse suchen.“³ Weltanschauungen fasst Dilthey in diesem Kontext als Objektivationen „des“ Lebens auf. Dies ist in der Durchführung weniger metaphysisch-spekulativ als es zuerst klingen mag: Nicht „das“ Leben scheint das eigentliche Subjekt dieser Bewegung der Objektivation zu sein, sondern die menschlichen Individuen mit ihren Lebenserfahrungen: „So schafft das Leben von jedem Individuum aus sich seine eigene Welt.“⁴ Dilthey will aber darauf hinaus, dass „die Grundzüge der Lebenserfahrung allen gemeinsam“⁵ sind, denn ausnahmslos jedes menschlich geführte Leben hat sich mit Kontingenz, Vergänglichkeit und Tod auseinanderzusetzen und dazu in irgendeiner Form Stellung zu nehmen. Der Allgemeinheitscharakter der Lebenserfahrung führt zur Entstehung eines Lebenswissens, das sich unabhängig von wissenschaftlichen Verfahren herausbildet und sich in Traditionen manifestiert.⁶ Zu den bleibenden Voraussetzungen des Lebens gehören außerdem drei „Faktoren“, die jede Weltansicht berücksichtigen und in ein Verhältnis setzen muss: Ich selbst, andere Personen, Sachen um uns.⁷ Dies aufgreifend und für einen Moment über Dilthey hinausgehend, könnte man demnach bei jeder im Leben verankerten Philosophie, d.h. in unserer Terminologie: bei jeder philosophischen „Einstellung“ fragen, in welcher

¹ Dilthey 1962, 86f. (Hervorheb. P.G.).

² Dilthey 1962, 78.

³ Dilthey 1962, 78.

⁴ Dilthey 1962, 79.

⁵ Dilthey 1962, 79.

⁶ Vgl. Dilthey 1962, 80.

⁷ Vgl. Dilthey 1962, 80.

Form in ihr Selbst-, Fremd- und Sachbezug anwesend sind, anstatt sie bloß als eine bestimmte Theorie über die Welt aufzufassen. Es ist dann damit zu rechnen, dass die Vielfalt irreduzibler Einstellungen vor allem auf der Vielfalt der Lebensmöglichkeiten dieses dreifachen Bezugs beruht.

Als Ausgangspunkt für die Weltanschauungsbildung streicht Dilthey vor allem den Rätselcharakter des Lebens hervor: „Der Mittelpunkt aller Unverständlichkeiten sind Zeugung, Geburt, Entwicklung und Tod.“¹ Alle Weltanschauungen haben demnach ihre Motivation darin, das Lebensrätsel auflösen zu wollen, wobei Dilthey als „Bildungsgesetz“ festhält, dass es immer um ein „Verständnis eines unfaßlich Gegebenen durch ein deutlicheres“² geht. Man kann sich allerdings fragen, ob diese Bestimmung der weltanschaulichen Aufgabe – *Auflösung* des Lebensrätsels – so ohne weiteres sachgemäß auf die Philosophie übertragen werden kann, wie Dilthey dies nahe legt, und zwar selbst dann, wenn man den Lebensbezug der Philosophie mitmacht: Ist denn jeder *Umgang mit* dem Lebensrätsel schon seine Auflösung? Könnte ein genuiner philosophischer Zugang nicht auch in einem spezifischen Bewahren und Offenhalten des Lebensrätsels zu finden sein? Mit diesen Fragen zeichnet sich eine Erweiterung der Möglichkeiten von irreduziblen philosophischen Einstellungen ab, die nicht im Blickfeld Diltheys liegt.

Besonders bemerkenswert ist aber nun, dass Dilthey die Lösung des Rätsels nicht als ein freistehendes theoretisches Problem rekonstruiert, sondern an „Lebensstimmungen“ gebunden sieht: „Jeder große *Eindruck* zeigt dem Menschen das Leben *von einer eigenen Seite*; dann tritt *die Welt in eine neue Beleuchtung*: indem solche Erfahrungen sich wiederholen und verbinden, entstehen unsere Stimmungen dem Leben gegenüber.“³ Weltanschauungen werden demgemäß ursprünglich durch „universale Stimmungen“ erschlossen; die Lebensstimmungen bilden „die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen“⁴. Dilthey unterscheidet ferner drei aufeinander aufbauende Momente oder Schichten, die gemäß „psychische[r] Gesetzlichkeit“⁵ in jeder Weltanschauung anzutreffen sind: Jede Weltanschauung enthält erstens ein „Weltbild“, d.h. eine bestimmte Wirklichkeitsauffassung als „Unterlage“ für alles weitere; auf dem Weltbild baut sich zweitens eine „Lebenswürdigung“ auf, d.h. eine bestimmte Wertung der Wirklichkeit hinsichtlich der Wirkung auf unser Dasein; auf der Lebenswürdigung baut sich schließlich drittens die „Willensleitung“ auf, d.h. die Ideen zur praktischen Umsetzung der Wirklichkeitswertung, die bis hin zu einem „umfassenden Lebensplan“ reichen können.⁶ Man kann dieser Unterscheidung von drei Momenten (Erkennen, Werten, Handeln), die dem Anspruch nach auf einer – an dieser Stelle allerdings un-

¹ Dilthey 1962, 80.

² Dilthey 1962, 82.

³ Dilthey 1962, 81 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Dilthey 1962, 82.

⁵ Dilthey 1962, 82.

⁶ Vgl. Dilthey 1962, 82–84.

ausgewiesenen – psychologischen Gesetzmäßigkeit beruht, einen guten heuristischen Wert für die Untersuchung der Struktur von Weltanschauungen zu messen, ohne die von Dilthey zugrunde gelegte psychologische Auffassung eines psychischen Schichtenaufbaus teilen zu müssen.

Über die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen versucht Dilthey methodisch auf eine etwas künstliche Weise Herr zu werden: Er bekennt sich zwar stets zu einem empirisch-historischen vergleichenden Verfahren – das als ein „Hilfsmittel“ dient, um „historisch tiefer zu sehen“ – und hält eine Ableitung der Weltanschauungstypen durch eine konstruktive Methode für abwegig,¹ dennoch orientiert er seine Darstellung an einem künstlichen Form-Stoff-Schema: Auf der einen Seite finden sich „Gesetzmäßigkeiten“ (gemeint ist hier die *äußere* funktionale Lebensdienlichkeit) und „Regelmäßigkeiten“ (gemeint ist hier der *innere* „Zweckzusammenhang“), die insofern formgebend sind, als sie bewirken, dass die Weltanschauungen „nicht Aggregate, sondern Gebilde“² sind; auf der anderen, stofflichen Seite „tritt nun ein unberechenbares Moment ein“ – gemeint sind damit die „Variationen des Lebens“ und seine geschichtlichen Bedingungen. Vor diesem Hintergrund formuliert Dilthey seinen „Hauptsatz der Weltanschauungslehre“ als Resultat seiner bisherigen vergleichenden historischen Forschungen: „Die Weltanschauungen sind *nicht Erzeugnisse des Denkens*. Sie entstehen *nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens*. [...] Die *Erhebung des Lebens zum Bewußtsein* in Wirklichkeitserkenntnis, Lebenswürdigung und Willensleistung ist die langsame und schwere Arbeit, welche die Menschheit in der *Entwicklung* der Lebensanschauungen geleistet hat.“³ Die in Diltheys „Hauptsatz“ implizierte doppelte Einsicht sei für unsere philosophiologische Problematik nochmals ausdrücklich herausgehoben: Durch den Bezug auf die Weltanschauungsbildung kann Dilthey den Deformationscharakter der aufs Ganze gehenden Philosophie („Metaphysik“) verständlich machen, denn *in ihrer weltanschaulichen Funktion* ist Philosophie kein reines Produkt des Denkens. Aus demselben Grund ist sie ferner auch nicht als bedingt durch einen reinen Freiheitsakt (dessen „Wille zur Wahrheit“ bzw. „Wille zum Wissen“ in einer nietzscheanisch-foucaultschen Manier zu entziffern wären) zu verstehen – dies ist die erste Einsicht. Die zweite Einsicht betrifft den Entwicklungsgedanken, auf dessen historische Genese Dilthey bereits in der Einleitung seines Aufsatzes aufmerksam gemacht hat: Die in ihrer weltanschaulichen Funktion aufgefasste Philosophie tritt nicht mit einem Schlag in Gestalt von ausgearbeiteten Theorien und Systemen in die Existenz, sondern ist mühsame „Erhebung des Lebens zum Bewußtsein“, angesiedelt *in einer opaken geschichtlichen Entwicklung*, und dies trifft sowohl auf bestimmte einzelne Philosophien als auch auf das Gesamt der Philosophiegeschichte zu.

¹ Vgl. Dilthey 1962, 86.

² Dilthey 1962, 85.

³ Dilthey 1962, 86 (Hervorheb. P.G.). – Dieser „Hauptsatz der Weltanschauungslehre“ umfasst, grammatisch gesehen, insgesamt fünf Sätze. Im Übrigen wird das oben genannte dritte Moment („Willensleistung“) hier mit dem Terminus „Willensleistung“ wiedergegeben – beide Termini treten in Diltheys Text zur Bezeichnung desselben auf.

Mit einem glücklichen Ausdruck, in dem die beiden Einsichten verschmelzen, spricht Dilthey im *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* entsprechend von der „gedankenbildenden Arbeit des Lebens“¹ als der Grundlage der geisteswissenschaftlichen Tätigkeit.

Durch den Perspektivenwechsel, den Dilthey unter dem Stichwort der Weltanschauungsbildung vornimmt, gelingt es ihm, markant *arationale* Züge innerhalb der Philosophie und Philosophiegeschichte, die das Unbehagen des auf allgemeingültige Erkenntnis abzielenden Theoretikers provozieren und zum Problem des Irrationalismus und Relativismus führen, als notwendige Züge der philosophischen Logik (im Sinne eines genuinen Bewegungsmodus des philosophischen Denkens) verständlich zu machen. Wenn einmal eingesehen wird, dass das Denken *sich im Leben erhebt* und auf das Leben zurückbezogen bleibt, dann verlieren der faktische Gang der Philosophie und die faktische Uneinigkeit der Philosophen ihre wissenschaftliche Anstößigkeit.

Im Anschluss an den „Hauptsatz“ führt Dilthey seine Weltanschauungstypologie aus. Zum einen typisiert er die unterschiedlichen Weisen der Weltanschauungsbildung in Religion, Dichtung und Metaphysik; zum anderen entfaltet er innerhalb der Metaphysik drei große Weltanschauungstypen: Naturalismus, Idealismus der Freiheit und objektiver Idealismus. Für den Zweck dieser Arbeit ist es nicht erforderlich, diese Ausführungen im Detail nachzuvollziehen, deshalb sollen einige grundlegende Hinweise im Fokus des philosophielogischen Interesses genügen. In der religiösen Weltanschauung bildet die Lebenserfahrung einer „Wirkungskraft des Unsichtbaren“² den allgemeinen Ausgangspunkt für jede weitere weltanschauliche Ausarbeitung. Dilthey möchte die religiöse Weltanschauung zwar als „Vorbereitung“³ der metaphysischen Weltanschauung verständlich machen, insofern sich in der Ersteren bereits die Grundtypen der Letzteren vorzeichnen, betont aber zugleich, dass sich Religion, wegen der oben genannten Lebenserfahrung, die den Kristallisationspunkt der religiösen Weltanschauung darstellt, niemals auf metaphysisches Denken reduzieren lässt: „Der einseitige Gesichtspunkt der religiösen Lebensverfassung und Weltanschauung ist ihre Schranke. Das religiöse Gemüt *bat mit seinen Erfahrungen immer recht*.“⁴ Hier ist festzuhalten, dass nach Dilthey das Rechthaben, d.h. die Vernünftigkeit von Religion auf einer bestimmten grundlegenden Lebenserfahrung beruht, die nicht „überwunden“ oder „aufgehoben“ werden kann und die somit, wie es oben hieß, zum „vollständigen Ausdruck der Lebendigkeit“ gehört. In diesem Sinne ist die *hegelianisierende* Tendenz der diltheyschen Geschichtsbetrachtung⁵ im Kontext seiner Weltanschauungstypologie nicht wirksam, auch wenn,

¹ Dilthey 1992, 136.

² Dilthey 1962, 88f.

³ Dilthey 1962, 90.

⁴ Dilthey 1962, 91 (Hervorheb. P.G.).

⁵ Vgl. die Dilthey-Kritik in Gadamer 2010, 222–246.

wie wohl bei jeder geschichtlichen Typisierung, mit Ambivalenzen im sprachlichen Ausdruck zu rechnen ist, die eine hegelianisierende Interpretation nahe legen können.

Auch die Dichtung versteht Dilthey in ihrer weltanschaulichen Funktion als Vorbereitung der Metaphysik, sie hat aber ihren irreduziblen Eigengehalt darin, dass sie universale Lebensstimmungen und die Bedeutsamkeit im Zusammenhang einzelner konkreter Lebensbezüge „sehen lässt“ und das Leben „aus ihm selbst“ verständlich macht:¹ „Das Geschehnis wird so zum Symbol, aber nicht für einen Gedanken, sondern für einen im Leben geschauten Zusammenhang – geschaut von der Lebenserfahrung des Poeten aus.“²

Vor diesem Hintergrund versteht Dilthey schließlich die Metaphysik als dem Bedürfnis nach „Festigung der Weltanschauungen“ geschuldet, die sie durch Begriffsarbeit und Begründung leistet: „Der Wille zu allgemeingültigem Wissen gibt dieser neuen Form der Weltanschauung eine eigene Struktur.“³ Was diese Struktur der metaphysischen Systeme betrifft, so konstatiert Dilthey – analog zur oben genannten allgemeinen Struktur der Weltanschauungen – ein Zusammentreffen von „logischem Zusammenhang“ und Repräsentativität einerseits und „vielfach bedingter Irregularität“ und Singularität andererseits: „Daher wird jedes große metaphysische System ein vielstrahliges Ganze[s], das jeden Teil des Lebens, dem es angehört, erleuchtet.“⁴ Dilthey bemerkt hier außerdem die Tendenz des metaphysischen Denkens, „die *aus den Tiefen des Lebens stammende Differenzierung* der Metaphysik“⁵ durch den immanenten Zug zur Allgemeingültigkeit zu verdecken. Deshalb, so kann man hinzufügen, bedarf es einer philosophiologischen Selbstverständigung.

Dies ist der Rahmen für Diltheys drei Haupttypen von Metaphysik: Dem „Naturalismus“, mit seinem Fokus auf Ausdehnung und Kraft in ontologischer Hinsicht und auf Gleichförmigkeiten in epistemologischer Hinsicht,⁶ der die Erfahrung des Bestimmteins durch Natur und Animalität zum Ausgangspunkt nimmt; dem „Idealismus der Freiheit“, in dem die Erfahrung der Persönlichkeit und der Handlungsfähigkeit den Ausgangspunkt bildet;⁷ schließlich dem „objektiven Idealismus“, der im „kontemplativen Verhalten“ gründet und dabei eine „universelle Sympathie“ und Einigkeit mit der Welt erfährt: „Die Stimmungen, welche die Wirklichkeit in uns hervorruft, finden wir in ihr wieder.“⁸ In methodischer Hinsicht betont Dilthey nochmals, dass es um eine

¹ Vgl. Dilthey 1962, 92f.

² Dilthey 1962, 93.

³ Dilthey 1962, 94.

⁴ Dilthey 1962, 96.

⁵ Dilthey 1962, 96 (Hervorheb. P.G.).

⁶ Vgl. bes. Dilthey 1962, 101.

⁷ Vgl. z.B. Dilthey 1962, 111: Diese Weltanschauung „ist als das metaphysische Bewußtsein des heroischen Menschen unzerstörbar; in jeder großen handelnden Natur wird sie sich erneuern.“ Vgl. dazu den Abschnitt zu Fichtes Ansatz einer Logik der Philosophie: *siehe oben Seite 49ff.*

⁸ Dilthey 1962, 115.

Typisierung auf Basis eines historischen Vergleichs und nicht um eine konstruktive Ableitung geht: „Wir kennen das Bildungsgesetz nicht, nach welchem aus dem Leben die Differenzierung der metaphysischen Systeme hervorgeht.“¹ Das methodische „Tiefersehen vom Leben aus“ zeigt, dass wir es bei den metaphysischen Systemen letztlich mit Singularitäten zu tun haben: „[J]eder metaphysische Kopf [wickelt] dem Lebensrätsel gegenüber *von einem bestimmten Punkte aus* gleichsam dessen Knäuel auf; dieser Punkt ist durch seine *Stellung zum Leben* bedingt, und von ihm aus formiert sich die *singulare Struktur seines Systems*.“² Aus philosophielogischer Sicht sind jedoch die erläuterten drei Typen nicht sehr ergiebig, da in ihnen zu viel Heterogenes unter einen gemeinsamen Typus fällt. Besonders auffällig ist, dass in der Aufstellung dieser Typen die geschichtliche Bedingtheit nun keine Rolle mehr spielt: So werden etwa u.a. Heraklit, die Stoa, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe und Hegel umstandslos unter „objektiver Idealismus“ subsumiert. Die diltheyschen Typen sind so weit gefasst, dass es in ihnen eigentlich nur um verschiedene thematische Akzentsetzungen innerhalb der metaphysischen Weltanschauungsbildung und deren Auswirkungen auf die metaphysische Grundüberzeugung geht, jedoch nicht um konkrete Lebenseinstellungen, die für eine Logik der Philosophie das eigentlich Interessante sind und allenfalls *innerhalb* der diltheyschen Typen zu situieren wären. Diltheys Versuch einer Typologie ist aber gerade in seinem „mageren“ Resultat für die philosophielogische Methodenbildung lehrreich: Sie zeigt, dass eine auf Vergleichung der bisherigen Philosophie basierende *Typologie* nicht das geeignete Mittel ist, um so etwas wie eine „Logik“ der Philosophie am philosophiegeschichtlichen Material zu realisieren. In der „Relektüre“ von Weils *Logik der Philosophie* wird zu betrachten sein, wie dieser Autor die im Kontext von Diltheys Versuch aufgetretene methodische Aporie – *entweder* wie Dilthey bei einer nachphilosophischen historischen Typologie *oder* wie Hegel bei einer spekulativen Geschichtskonstruktion zu enden – umgeht. Festzuhalten ist jedenfalls, dass Weils *Logik der Philosophie* nicht als Typologie und die philosophielogischen Einstellungen/Kategorien nicht als „Typen“ im Sinne Diltheys verständlich zu machen sind.³

¹ Dilthey 1962, 99.

² Dilthey 1962, 99 (Hervorheb. P.G.).

³ Und daher aus analogen Gründen ebenso wenig als „Idealtypen“ im Sinne Max Webers. Weber charakterisiert seine Methode der idealtypischen Begriffsbildung folgendermaßen: „Für die *Forschung* will der idealtypische Begriff das Zurechnungsurteil schulen: er ist keine ‚Hypothese‘, aber er will der Hypothesenbildung die Richtung weisen. Er *ist* nicht eine *Darstellung* des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen. [...] [Der Idealtypus wird gewonnen] durch einseitige *Steigerung eines oder einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedankenbilde*.“ (Weber 1904, 190f.) Wenn Weil in der *Logik der Philosophie* in diesem genauen weberschen Sinne von „Idealtypen“ spricht, bezieht sich dies nicht auf die Einstellungen/Kategorien, sondern bloß auf die in der *Logik der Philosophie* behandelten „Reprisen“ zur Charakterisierung ihres lediglich der philosophiegeschichtlichen Forschung dienenden Charakters (vgl. LP 173/230). Der Ankündigungstext auf dem Buchrücken der zweiten Auflage der französischen Ausgabe der *Logik der Philosophie* ist daher irreführend: „[...] l’auteur entreprend de ramener la diversité des discours philosophiques à un nombre fini de *figures idéal-typiques* – les catégories philosophiques – et de les articuler selon un

In gewissem Sinne kann Diltheys Versuch einer Typologie nicht nur als mager im Ergebnis, sondern sogar als gescheitert betrachtet werden, nämlich angesichts der zuerst im früheren Entwurf bekundeten Absicht, den Widerstreit zwischen der Allgemeingültigkeit der philosophischen Erkenntnis und dem geschichtlichen Bewusstsein nicht einseitig im Sinne des geschichtlichen Bewusstseins (und der damit einhergehenden Verabschiedung des philosophischen Geltungsanspruches) aufzulösen. Denn im Text finden sich einige Hinweise darauf, dass Diltheys Ansatz bei der Weltanschauungstypologie zuletzt in einem nicht nur methodischen, sondern erkenntnistheoretischen Skeptizismus landet, d.h. den Geltungssinn der verschiedenen metaphysischen Typen leugnet. Innerhalb aller drei Typen diagnostiziert er schlussendlich jeweils eine „ruheloze Dialektik“, die die Unauflösbarkeit der Probleme für den jeweiligen Typus zum Ausdruck bringen soll. So endet die Darstellung des Typus des „objektiven Idealismus“ mit der philosophisch resignativ klingenden Feststellung: „So bleibt auch von diesen metaphysischen Systemen nur eine Seelenverfassung und eine Weltanschauung zurück.“¹

Noch deutlicher wird in dieser Hinsicht ein postumer Entwurf unter dem Titel „Zur Philosophie der Philosophie“²: „Keine Weltanschauung kann durch Metaphysik zu allgemeingültiger Wissenschaft erhoben werden. Ebenso wenig können sie zerstört werden durch irgendeine Art von Kritik. Sie haben ihre Wurzel in einem Verhältnis, das weder dem Beweis noch der Widerlegung zugänglich ist; sie sind unvergänglich, vergänglich ist allein die Metaphysik.“³ Hier scheint Dilthey sogar ein Selbstporträt von sich als philosophischem Skeptiker zu zeichnen: Der Skeptiker „ist philosophisch, weil er verzweifelt an der Auflösung dieses Rätsels [des Rätsel des Lebens, *Anm. P.G.*] mit den Mitteln der allgemeingültigen Wissenschaft.“⁴ Dieser Entwurf enthält außerdem noch zwei weitere Aspekte, die beide Diltheys skeptizistische Tendenz in der philosophiologischen Problemstellung unterstreichen: zum Ersten die stärker betonte *äußerliche Funktionalisierung* des philosophischen Denkens,⁵ zum Zweiten der stärkere Fokus auf eine *objektivierbare Bildungsgesetzlichkeit* von Philosophie und Weltanschauung,⁶ während er doch im

ordre qui a allure d'un libre parcours du philosophe.“ Dass die *philosophiologischen Kategorien selbst* in methodischer Rücksicht als Idealtypen zu deuten sind und von daher einen Einfluss Max Webers verraten, ist eine These von Kirscher (vgl. Kirscher 1992, 43).

¹ Dilthey 1962, 118.

² Dilthey 1962, 206–219.

³ Dilthey 1962, 218.

⁴ Dilthey 1962, 209.

⁵ Vgl. Dilthey 1962, 208 u. bes. 212. An dieser Stelle sagt Dilthey u.a.: „Ein gesellschaftlicher Wert, ein Kulturwert wird von der Philosophie ausgesagt, wenn man ihr eine Funktion im Körper der Gesellschaft zuschreibt. [...] Die Variabilität dieser Funktion innerhalb der Gesellschaft und ihrer Kultur bildet dann das erste Problem der vergleichenden Methode in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie.“

⁶ Vgl. etwa Dilthey 1962, 215: „Dies [= die Bewältigung der Aufgabe der Philosophie, *Anm. P.G.*] geschah im Ringen verschiedener Weltanschauungen, welche *gesetzmäßig* aus dem Verhältnis der Menschen zu den verschiedenen Seiten des Weltzusammenhanges *hervorgehen*.“ (Hervorheb. P.G.) Ferner Dilthey 1962, 218: „[...] so tritt aus dem geschichtlichen Bewußtsein unaufhaltsam, unwidersprechlich die Einsicht hervor, daß die Weltanschauungen nach einem

veröffentlichten Aufsatz die Unkenntnis oder gar Unerkennbarkeit des Bildungsgesetzes der Metaphysik aus dem Leben behauptet hatte. In diesem Dringen auf ein umfassendes Bildungsgesetz ist nun vielleicht doch eine hegelianisierende Tendenz in Diltheys Metaphilosophie zu konstatieren, wenn auch das Bildungsgesetz, nach dem Dilthey sucht, vollkommen anderer Natur als dasjenige Hegels ist. Die von ihm angestrebte Erklärung verläuft nicht über einen zu sich kommenden Weltgeist, sondern ist eine Reduktion der *Struktur* der Philosophie auf ihre kulturelle *Funktion*.¹ Die beiden genannten Aspekte gehören also zusammen: „Der Zusammenhang, in dem diese *Funktion* [der Philosophie] sich betätigt, ist wie jeder große Zweckzusammenhang *gesetzlich*.“²

Ziehen wir ein Fazit: Es dürfte klar sein, dass wir in der philosophielogischen Perspektive, die oben im „Vorbegriff“ entwickelt wurde, Diltheys funktional-gesetzlicher Betrachtung der Philosophie, die in seiner ganzen Weltanschauungslehre zumindest untergründig anwesend ist und im postumen Entwurf deutlich zum Ausdruck kommt, nicht folgen können. Denn die Deformation der Philosophie, die wir mit dem Einstellungsbegriff als eine dem Denken innerliche begreifen wollen, wird durch diese Betrachtungsweise auf eine äußerliche reduziert. Das hindert nicht, dass Diltheys Auseinandersetzung zu einigen Punkten geführt hat, die in einer Logik der Philosophie berücksichtigt werden müssen: die Existenz eines genuinen Lebenswissens; die fundierende Rolle der Lebensstimmungen; die Gebundenheit des Denkens an das Leben, wie sie insbesondere im „Hauptsatz“ zur Sprache kommt; aber auch die methodische Aporie, zu dessen Einsicht uns Diltheys Typologie geführt hat. Die generelle Konzeption Diltheys, das philosophisch Gedachte in einem Wechsel der Perspektive vom Leben her zu verstehen, entspricht sowohl formal als auch inhaltlich dem Bezug der philosophischen Kategorien auf Einstellungen in Weils *Logik der Philosophie*. Auch Weil versteht die Philosophie ausgehend von der „gedankenbildenden Arbeit des Lebens“. Problematisch ist lediglich, dass Dilthey die Weltanschauungsbildung als eine zwischen Leben und Denken *äußerlich vermittelnde* Instanz ansetzt. An diesem Punkt ist in Hinblick auf die Logik der Philosophie eine Art *Epoché* erforderlich, d.h. eine methodische Einklammerung aller *äußerlichen* Verhältnisse von Leben und Denken, die sich bei Dilthey generell in der Weltanschauungsproblematik und im Speziellen in der Ausrichtung auf psychologische und historische Gesetzmäßigkeiten manifestieren, eine Epoché, die zum Ziel hat, das *unmittelbare innere Walten des Lebens im Denken* fasslich zu machen.

inneren Gesetz, das im Verhältnis unseres Geistes zur Wirklichkeit der Dinge gegründet, sich entwickeln: sie drücken nur verschiedene Seiten dieser Welt aus [...].“

¹ Vgl. Dilthey 1962, 212.

² Dilthey 1962, 219 (Hervorheb. P.G.).

7. Scherbe VI: Cassirers Konzept der symbolischen Form

Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, das organisierende Grundkonzept der Philosophie Cassirers, den Begriff der symbolischen Form, in Hinblick auf die leitende Fragestellung nach der Einstellungsgebundenheit des Denkens zu untersuchen. Dies soll insbesondere anhand dreier Schlüsseltexte Cassirers aus der Zeit der Abfassung der dreibändigen *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) geschehen: dem Aufsatz „Die Begriffsform im mythischen Denken“¹ (1922), in dem Cassirer den Grundgedanken einer Mannigfaltigkeit von Begriffsbildungen und der daraus folgenden „Erweiterung der Logik“² erstmals ausführt, dem programmatischen Vortrag „Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften“³ (1923), in dem Cassirer den Begriff der symbolischen Form einführt, und dem Vortrag „Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie“⁴ (1927), in dem Cassirer eine grundsätzliche Darstellung des Konzepts der symbolischen Form bietet. Diese Textbasis wird ergänzt durch Cassirers aufschlussreichen Rückschau haltenden Beitrag „Zur Logik des Symbolbegriffs“⁵ (1938), in dem er den für seine Philosophie der symbolischen Formen grundlegenden Symbolbegriff gegen die begriffsanalytische Kritik des schwedischen Philosophen Konrad Marc-Wogau verteidigt. Dabei ist die Auseinandersetzung mit Cassirers Ansatz bei der symbolischen Form im Kontext einer Vorgeschichte der *Logik der Philosophie* nicht nur von systematischem Interesse, sondern darüber hinaus auch werkgeschichtlich geboten, da Eric Weil genau in diesem Zeitraum, ab 1923, bei Cassirer studiert hat⁶ und sich somit, bei grundsätzlich ähnlich gelagerten Projekten, indirekte Einflüsse nahe legen, auch wenn es bei Weils Konzeptualisierung der Logik der Philosophie keine direkten Referenzen auf Cassirers kulturphilosophischen Ansatz zu geben scheint.

Man könnte sich die Lage ja so vorstellen: Weil mache in seiner Logik der Philosophie systematisch nichts anderes, als den von Cassirer ererbten Begriff der symbolischen Form auf das Gebiet der Philosophie anzuwenden, während sich Cassirers Philosophie der symbolischen Formen in der Hauptsache auf die Dimensionen der Sprache, des Mythos, der Religion, der Kunst und der wissenschaftlichen Erkenntnis beschränkt und das Gebiet der Philosophie ausdrücklich davon ausnimmt: „Die Philosophie ist nach Cassirer keine symbolische Form. Sie ‚will ... nicht‘ – wie er in der ‚Metaphysik der symbolischen Formen‘ sagt – ‚an Stelle der alten Formen eine ande-

¹ Cassirer, GW 16, 3–61.

² Cassirer, GW 16, 8.

³ Cassirer, GW 16, 75–104.

⁴ Cassirer, GW 17, 253–282.

⁵ Cassirer, GW 22, 112–139.

⁶ Promoviert 1928 durch eine von Cassirer betreute philosophiehistorische Arbeit zur Anthropologie und Kosmologie des Renaissancephilosophen Pietro Pomponazzi (siehe Weil 1986).

re, höhere Form setzen; sie will nicht ein Symbol durch ein anderes ersetzen‘ [Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg 1995, S. 265].¹ Weils genuine Leistung in seiner *Logik der Philosophie* bestünde dann darin, auch die Philosophie als eine Kulturleistung des Menschen in den Blick genommen zu haben; diese Leistung wäre aber überaus ambivalent zu beurteilen, da zu befürchten ist, dass eine Kulturalisierung der Philosophie die Eigenlogik der philosophischen Gedankenbewegung durch eine Logik der Kultur verfremdet oder gar substituiert. Eine Kulturalisierung wäre natürlich eine Spielart der Externalisierung der internen Deformation, wie sie eingangs zum Problem gemacht wurde, und könnte daher den philosophielogischen Ansprüchen nicht genügen – die Aufgabe einer genuinen Logik der Philosophie wäre gescheitert. Im Folgenden ist daher zweierlei zu untersuchen: erstens die allgemeine Vorfrage, ob Cassirers Konzept der symbolischen Form notwendig eine kulturalisierende Reduktion des jeweiligen symbolisch gestalteten Materials mit sich führt (in welchem Sinne also in der Theorie Cassirers ein Zusammenhang der Konzepte „symbolische Form“ und „Kultur“ besteht), und zweitens die spezifische systematische Frage, ob sich die Einstellungsgebundenheit des Denkens vom Konzept der symbolischen Form aus zureichend begreifen lässt.

Cassirers retrospektivem Beitrag „Zur Logik des Symbolbegriffs“ (1938) lässt sich entnehmen, dass sich die Philosophie der symbolischen Formen bündig als eine sachliche Erweiterung der transzendentalen Logik Kants begreifen lässt. Cassirer konzipiert sein Projekt als systematische Antwort auf die historisch als adäquat erachtete Kant-Lesart Hermann Cohens: Während Kant selbst seine transzendente Analyse auf der schmalen Basis des Faktums der mathematischen Naturwissenschaft entfaltete, vollzieht Cassirer seine methodisch an Kant anschließende Analyse auf der erweiterten Basis des „Faktums der Geisteswissenschaften“², die sich im 19. Jahrhundert herausgebildet haben. Die transzendente Analytik soll nicht mehr nur den erkennenden Verstand, sondern den ganzen Kreis des „Weltverstehens“ umfassen. Dennoch sollte man Cassirers Konzeption nicht einfach als eine Ergänzung der kantischen transzendentalen Logik durch einen geisteswissenschaftlich orientierten zweiten Teil ansehen, sondern vielmehr als den umfassenden Versuch einer „Tieferlegung der Fundamente“³, wie Cassirer mit einem Ausdruck von Hilbert sagt: Die kantischen Verstandeskategorien werden nicht eigentlich durch geisteswissenschaftliche Kategorien, etwa mythologischer und ästhetischer Natur, ergänzt, da sie vielmehr durch die erweiterte Basis selbst eine Statusänderung erfahren. Dies lässt sich anhand der Kategorie der Kausalität veranschaulichen: Die Entdeckung Cassirers, wie sie sich in seinem ersten einschlägigen Vortrag „Die Begriffsform im mythischen Denken“ (1922) niederschlägt, bestand gerade

¹ Orth 2004, 356.

² Cassirer, GW 22, 137.

³ Cassirer, GW 22, 138.

darin, dass das mythische Bewusstsein sich nicht einfach jenseits aller Begrifflichkeit bewegt, sondern ganz bestimmte Begriffsformen ausbildet. Was die Kategorie der Kausalität betrifft, ist es die an qualitativer Ähnlichkeit und räumlicher Kontiguität orientierte magische Kausalität der Astrologie, die Cassirers Interesse weckt:¹ „Die Astrologie ist, rein formal gefaßt, einer der großartigsten Versuche systematisch-konstruktiver Weltbetrachtung, der je vom menschlichen Geiste gewagt wurde.“² Das bedeutet aber, dass in der Entdeckung der spezifischen mythischen Kausalität die kantische Kategorie der Kausalität eine Statusänderung erfährt. Denn obgleich die Kategorienbildung Kants faktisch auf die naturwissenschaftliche Erkenntnispraxis ausgerichtet ist, kann die Verstandesform der Kausalität nun nicht mehr schlechthin mit dem naturwissenschaftlich-funktionalen Verständnis von Kausalität gleichgesetzt werden, da mit dem mythischen Verständnis von Kausalität eine andere Form der Erfüllung der allgemeinen Ursache-Wirkungs-Form gefunden ist, was auf eine prinzipielle Pluralität von möglichen Verständnissen der kantischen Kategorien hinweist. Damit zeigt sich das naturwissenschaftliche Verständnis als nur mehr *eine* von *mehreren möglichen Schematisierungen* der transzendentallogischen Kategorien. Cassirer benennt diesen Vorgang der Schematisierung am Beispiel des Kausalitätsgedankens als eine „geistige *Deutung* der sinnlichen Phänomene“³, die sich sehr verschieden ausprägen kann. Die hierin involvierte Umbildung des kantischen Gedankens ist zu beachten: Eine bestimmte Verstandeskategorie ist nicht mehr eine als Singularetantum auftretende eindeutige gegenstandsbestimmende Form, sondern vielmehr eine an Unbestimmtheit bzw. zumindest an Unterbestimmtheit leidende abstrakte Gegenstandsform, die durch eine von mehreren möglichen „geistigen Deutungen“ näher bestimmt werden muss, wenn sie ihre Aufgabe der Gegenstandsbestimmung der sinnlichen Phänomene weiterhin erfüllen können soll. Der Akzent der transzendentalen Analyse verschiebt sich dabei vom Gegenstand hin zur Pluralität möglicher *Verständnisse* von Gegenstandsbereichen, d.h. zur Untersuchung verschiedener „Formen der Sinnggebung“⁴, wie Cassirer später in deutlicher Anlehnung an Husserl sagt. Den Sinnbegriff scheint Cassirer dabei vornehmlich vom Richtungsgedanken her und also als Richtungssinn zu verstehen:⁵ „Nicht die Form der Kausalität als solche, sondern ihre besondere Richtung und

¹ Vgl. Cassirer, GW 16, 46ff.

² Cassirer GW 16, 36. In dieser durch seinen Lehrer Cassirer vorgebildeten Perspektive lässt sich Weils frühes Interesse an den philosophischen Debatten um die Astrologie in der Renaissance situieren – dieses Interesse wird neben Weils Studie über Pico della Mirandas Astrologie-Kritik (vgl. Weil 1986) vor allem durch einen geplanten Band zu *Studien und Texte zur Geschichte der Astrologie in der Renaissance* dokumentiert, den Weil mit seinem Kollegen Hans Maier im Verbund mit der Bibliothek Warburg 1933 hätte herausbringen sollen – die erzwungene Emigration aller Beteiligten hat diesen Publikationsplan vereitelt. Die Kontextualisierung des astrologischen Interesses in der Philosophie der symbolischen Formen macht überdies ersichtlich, dass das *philosophische* Interesse an der Astrologie schon das *philosophiologische* Interesse präformiert, insofern sie bereits als eine spezifische philosophierelevante symbolische Formung in den Blick kommt.

³ Cassirer, GW 16, 46.

⁴ Cassirer, GW 17, 259, vgl. auch GW 22, 123.

⁵ Vgl. Cassirer, GW 16, 57.

Ausgestaltung ist es somit, die den mythischen Begriff des Seins und Werdens vom wissenschaftlichen Begriff prinzipiell unterscheidet.“¹ Die Einheit des Geistes enthält „eine konkrete Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Richtungen und Betätigungen in sich“²; Sinn gibt sich immer in bestimmten „Sinnperspektiven“, die sich als „verschiedene Grundrichtungen des Kulturbewusstseins“³ explizieren lassen.

Mit dieser hermeneutisch zu nennenden Relativierung des naturwissenschaftlichen Verständnisses – die Naturwissenschaft beruht nur auf einer unter mehreren kulturell-geschichtlich möglichen *Auslegungen* der transzendentallogischen Kategorien – ist bei Cassirer aber keine erkenntnistheoretische Relativierung der Naturwissenschaft verbunden, wie man auf den ersten Blick meinen könnte. Zwar ist einerseits die Naturwissenschaft als „Faktum“ den Geisteswissenschaften sowie jeder anderen vor- und nichtwissenschaftlichen Bewusstseinsformation gleichrangig. Für diese umfassende Dimension der Faktizität prägt Cassirer den Begriff der „Kultur“, sodass er seine *Philosophie der symbolischen Formen* retrospektiv als „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie“⁴ verstehen kann, zu deren Gegenstandsgebiet genauso auch das naturwissenschaftliche Erkennen gehört.⁵ Analog zum Kulturbegriff muss im Übrigen auch dem Begriff des Geistes eine solche erweiterte umfassende Bedeutung zugesprochen werden, denn darin besteht eine wichtige Pointe von Cassirers Ansatz: Die naturwissenschaftlich-funktionale Begriffsbildung fällt nicht völlig aus dem Sinnzusammenhang einer Kultur heraus, sondern ist selbst nichts anderes als eine spezifische geistige Formation neben anderen möglichen und kontingent wirklichen geistigen Formationen. Auf der Basis dieser unaufhebbaren Faktizitätsdimension bekennt sich Cassirers kritische Kulturphilosophie zu einem offenen Projekt: „Sie will, als kritische Philosophie, die allgemeinen Grundrichtungen der Kultur erkennen; sie will zu einem Verständnis der universellen Prinzipien der ‚Formgebung‘ überhaupt vordringen. Aber auch sie kann nicht prophezeien; [...]. Das Tun erkennt sich erst in seinem eigenen Vollzug und wird sich erst in ihm der in ihm liegenden Möglichkeiten bewußt. Es ist nicht von vornherein an einen bestimmten, klar abzugrenzenden Kreis von Möglichkeiten gebunden, sondern muß sich ständig neue Möglichkeiten suchen und schaffen. [...] Alles, was hier gesagt werden kann, ist, daß die Kultur sein und fortschreiten wird, sofern die formbildenden Kräfte, die letzten Endes von uns selbst aufzubringen sind, nicht versagen oder erlahmen.“⁶ Dies hat bedeutende Konsequenzen für den Status, den eine Philosophie der symbolischen Formen *als Logik* einnimmt: Sie kann kein

¹ Cassirer, GW 16, 97.

² Cassirer, GW 16, 61.

³ Cassirer, GW 17, 259.

⁴ Cassirer, GW 22, 137.

⁵ Zu Cassirers „doppeltem Kulturbegriff“ vgl. Orth 2004, 343.

⁶ Cassirer, „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie“ (1939), GW 22, 140–166, hier 165f.

logische Grundlegung der kulturellen Formationen vollziehen, die etwa zu Whiteheads/Russells *Principia Mathematica* und deren logischer Grundlegung der Mathematik analog wäre, indem sie ein für alle Mal den „Kreis von Möglichkeiten“ der symbolischen Formen aus Prinzipien abzuleiten suchte, sondern muss sich hermeneutisch offen halten. In diesem Sinne sagt Cassirer über sein Projekt einer „Logik“ der Geisteswissenschaften (wobei letzterer Terminus, dem gerade erwähnten umfassenden Gebrauch des Geistbegriffs entsprechend, in einem die Natur- und Geisteswissenschaften umfassenden Sinn verstanden werden sollte), dass wir auch hier „als Logiker vor allem darauf bedacht sein [müssen], ihrer freien Bewegung nicht vorzeitig bestimmte logische Fesseln anzulegen. Wir müssen diese Bewegung sich entfalten lassen, um an dieser Entfaltung die Gesetze, denen sie gehorcht, zu studieren.“¹ Auch wenn diese Methode der regressiven Analyse auf Gesetze abzielt, so bleibt dies doch darin ein hermeneutisches Unterfangen, dass die einmal gefundenen Gesetze nicht in normative Ableitungszusammenhänge umsetzbar sind. Der zurückblickende Cassirer zweifelt überhaupt an dem Sinn des Anspruchs einer letztbegründenden Logik der Wissenschaften im neukantianischen Sinn: „Überhaupt scheint es ja immer schwieriger und immer problematischer zu werden, eine in sich abgeschlossene, rein ‚formale‘ Logik zu entwerfen, die der Wissenschaft vorausgehen und sie ein für allemal an bestimmte Regeln der Begriffs- und Urteilsbildung binden will.“² Dies ist die eine, die hermeneutisch relativierende Seite, auf die vor allem der späte Cassirer den Akzent legt.

Andererseits bedeutet eine Philosophie der symbolischen Formen keine erkenntnistheoretische Relativierung, wie aus dem von Cassirer beschriebenen immanenten Sinnzusammenhang der symbolischen Formen deutlich hervorgeht. Besonders anhand des Vortrags „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ von 1923 zeigt sich, dass Cassirers Philosophie der symbolischen Formen auf ein Telos der reinen Bedeutungen als formaler Relationen ausgerichtet ist und daher der symbolischen Form des wissenschaftlich-funktionalen Erkennens im Verhältnis zu allen übrigen symbolischen Formen einen sachlichen Vorzug einräumen muss. Um dies zu verstehen, ist das dort eingeführte Konzept der symbolischen Form etwas näher zu erläutern. Cassirers Idee besteht darin, dass sich durch eine *funktionale* Betrachtung des Symbolischen alle Gegenstandsbereiche, in denen von „Symbolen“ die Rede ist, von der Sprache über den Mythos und die Religion bis hin zur Kunst und schließlich zur Logik, zu einer geistigen Einheit bringen lassen,³ durch die sich die „Aufgabe einer allgemeinen Systematik der symbolischen Formen“⁴ allererst stellen kann. Das Symbolische wird darin in einem weiten Sinne gefasst als eine bestimmte Art von Ausdrucksform, als der Ausdruck eines „Geistigen“ durch

¹ Cassirer, GW 22, 139.

² Cassirer, GW 22, 138.

³ Vgl. Cassirer, GW 16, 78, vgl. auch GW 17, 256: das Symbolische als „allumfassende geistige Funktion“.

⁴ Cassirer, GW 16, 78.

sinnliche „Zeichen“. Demgemäß lautet Cassirers bekannte Definition der „symbolischen Form“: „Unter einer ‚symbolischen Form‘ soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird.“¹ Die als symbolische Formung gedachte Verknüpfung von sinnlichem „Eindruck“ und geistigem „Ausdruck“, von Sinnlichem (Stoff) und Sinnhaftem (Form), wird von Cassirer als freie Tätigkeit verstanden, die letztlich auf dem „Grundprinzip freien Bildens“² beruht und auf eine „Spontaneität des geistigen Ausdrucks“³ zurückgeht. Hier liegt die Wurzel für die unterschiedliche Einschätzung der symbolischen Formen in epistemischer Hinsicht und für die Behauptung eines geschichtlichen „Fortschritts“ in der Ausbildung der symbolischen Formen: Epistemisch fortschrittlich sind solche symbolischen Formen, die sich auf der Höhe des symbolischen Ausdrucks bewegen, indem sie das in ihnen geschaffene „Bild“ (bzw. die „Formwelt“) als „freie geistige Schöpfung“⁴ verstehen. Die Fortschrittlichkeit bemisst sich also daran, zu einer Einsicht in die freie „Bildkraft des Geistes“⁵ zu kommen, einer Einsicht, die natürlich genau Cassirers Standpunkt seiner Philosophie der symbolischen Formen entspricht. Dass die Entwicklung der symbolischen Formen gemäß Cassirer auf die Selbsterfassung des Symbolischen zuläuft, zeigt sich schön an der Sprachform, an der Cassirer eine Entwicklung vom mimischen über den analogischen hin zum symbolischen Ausdruck feststellt. Denn letztere Ausdrucksform ist nach Cassirer dadurch charakterisiert, dass in ihr „die Funktion der *Bedeutung* in reiner Selbstständigkeit“⁶ hervortritt – der symbolische Ausdruck scheint damit letztlich mit der Bedeutungsfunktion identifiziert werden zu müssen. Der spätere Vortrag „Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie“ von 1927 führt jedoch diesbezüglich eine angemessene Differenzierung ein, indem er – natürlich analog zum Mimischen, Analogischen und Symbolischen des früheren Versuches – *innerhalb* der symbolischen Formung drei verschiedene Dimensionen unterscheidet: erstens die Ausdrucksfunktion, als die Erfüllung eines Sinnlichen durch einen Sinngehalt, zweitens die Darstellungsfunktion, die eine „Beziehung im Sein“ aussagt, und schließlich drittens die Bedeutungsfunktion, die Cassirer mit folgenden Worten charakterisiert: „Das Zeichen im Sinne des reinen Bedeutungszeichens drückt nichts aus und stellt nichts dar – es ist Zeichen im Sinne einer bloßen abstrakten *Zuordnung*.“⁷ Während der Mythos spannungsvoll in der Ausdrucksfunktion lebt, die Sprache bei aller begrifflich-analytischen Weiterentwicklung in der Ausdrucksfunktion fundiert sowie durch die anschaulich gebundene Darstellungsfunktion be-

¹ Cassirer, GW 16, 79.

² Cassirer, GW 16, 81.

³ Cassirer, GW 16, 87.

⁴ Cassirer, GW 16, 92.

⁵ Cassirer, GW 16, 91.

⁶ Cassirer, GW 16, 85.

⁷ Cassirer, GW 17, 261.

grenzt bleibt und die Kunst sich vor allem um ein Gleichgewicht von Ausdruck und Darstellung bemüht, ist es für Cassirer allein die Wissenschaft in ihrem modernen Sinne, als Logik, Mathematik und moderne mathematische Physik (für die Einsteins allgemeine Relativitätstheorie paradigmatisch steht), die der Bedeutungsfunktion gerecht wird: „Das Reich der reinen Beziehungen hat sich rein auf sich selbst gestellt und sich von jeder Bindung im anschaulichen Dasein gelöst.“¹ Nimmt man die von Cassirer zuvor ausgesprochene Identifizierung von symbolischem Ausdruck und Bedeutungsfunktion als sachdienlichen Hinweis ernst, dann bedeutet das, dass sich erst im wissenschaftlich-funktionalen Erkennen, das sich im „freien Äther des reinen Gedankens“² bewegt, die Bildkraft des Geistes vollendet zeigt. Zugleich zeigt sich das wissenschaftliche „Reich der reinen Beziehungen“ als der paradigmatische Grenzfall des Sinns, der eine Sinnanalyse in Gestalt einer Philosophie der symbolischen Formen möglich macht: „Wir müssen [...] die besondere Weise, in der innerhalb jedes Gebiets Sinnliches zum Träger von Sinnhaftem wird, in concreto zu erfassen und die Grundgesetze, unter denen alle diese verschiedenen Prozesse der Formung stehen, in ihrer Bestimmtheit aufzuweisen suchen.“³ Das wissenschaftlich-funktionale Erkennen erhält also eine epistemische Sonderstellung innerhalb der symbolischen Formen, weil es die epistemische paradigmatische Basis für jede weitere, in die geschichtliche Tiefe und die kulturelle Breite gehende Untersuchung von „Formwelten“ bereitstellt. Denn ausgehend von der in den modernen Wissenschaften fungierenden Bedeutungsfunktion lassen sich nun „alle Gebiete des Geistes [...] nach dem Gesetz ihrer Formung“⁴ befragen, da die wissenschaftlich gewonnene Perspektivierung des Gegenstands als „Funktionsform“ (anstatt als „forma substantialis“) auf alle Gegenstandsgebiete übertragbar ist.

Genau in dieser Übertragungsleistung liegt die methodische Grundoperation, die Cassirers „kritische“, d.h. im neukantianischen Rahmen verbleibende, „Kulturphilosophie“ vollzieht. Ihre Originalität besteht darin, dass sie eine Pluralisierung der Sinnperspektiven eröffnet, ohne dabei auf die herausragende und sogar paradigmatische Stellung des wissenschaftlichen Sinns verzichten zu müssen – anders als etwa die husserlsche phänomenologische Analyse, in der jeder wissenschaftliche Sinn in lebensweltlicher Fundiertheit erscheint und daher für die grundlegendsten Sinnanalysen keine paradigmatische Funktion übernehmen kann:⁵ „Und es zeigt sich zugleich,

¹ Cassirer, GW 17, 265.

² Cassirer, GW 17, 261.

³ Cassirer, GW 17, 259.

⁴ Cassirer, GW 17, 270.

⁵ Vgl. zur Anerkennung der Vielfalt geistiger Formen bei zugleich aufrecht erhaltener „epistemischer Autorität der Naturwissenschaften“ auch Kreis 2010, 16ff. Kreis präsentiert Cassirers Theorie der symbolischen Formen systematisch aktualisierend und interpretatorisch stimmig als eine antinaturalistische Philosophie des objektiven Geistes. Im Gegensatz zu Kreis (vgl. ebd. 27) vertrete ich hier aber die Auffassung, dass Cassirer, anders als Husserl, keine Kontinuität zwischen lebensweltlicher und wissenschaftlicher Erfahrung kennt, da er auch in der Philosophie der symbolischen Formen nicht von lebensweltlichen Erfahrungen, sondern immer schon von bereits (geistes-

wie sich der wahre Reichtum des Seins erst aus dem Reichtum des *Sinns* entfaltet, wie die Mannigfaltigkeit der Seinsbedeutungen zu der Forderung der Einheit des Seins nicht im Widerspruch steht, sondern vielmehr erst die eigentliche Erfüllung ebendieser Forderung darstellt.¹ Mit Hilfe des Konzepts der symbolischen Form erschließt sich also für Cassirer die Einheit des Seins im Sinn. Wir werden später in Weils *Logik der Philosophie*, am Kulminationspunkt der formalen Kategorie des Sinns, dasselbe Strukturverhältnis von Sinn und Sein wiederfinden (*siehe unten Seite 328ff.*). Wir werden uns dann aber zu fragen haben, in welches Verständnis dieses Verhältnis von Sinn und Sein bei Weil eingebettet ist. Im vorliegenden Kontext zeichnen sich zwei Möglichkeiten ab, die grob als die „neukantianische“ und die „phänomenologische“ Richtung der ontologischen Sinnanalyse bezeichnet werden können: (1) Die *neukantianische Richtung*, für die hier Cassirer einsteht, zweckt auf die reine Bedeutungsfunktion ab, in der Sinn zuletzt als rein funktionaler Relationsbegriff auftritt. In der Darstellungsfunktion, mit ihrem Kriterium der anschaulichen Gebung, ist der Sinn sozusagen noch nicht zu sich selbst gekommen – dies geschieht erst dann, wenn sich der Sinn in einer funktionalen Analytik des Verstandes zeigt und den stolzen Namen einer Ontologie ablegt.² Sachlich gewendet sollte man sich aber fragen, ob ein solches Verständnis des Sinns als funktionaler Relation dem vollen Phänomen des Sinns, für das sich Cassirers detailreiche Analysen sonst sehr aufgeschlossen zeigen, überhaupt gerecht werden kann. (2) Die *phänomenologische Richtung* der Sinnanalyse unterscheidet sich von Cassirers Ansatz zuletzt doch darin, dass sie auf anschauliche Gebung abzweckt³ und daher auf einen „vorprädikativen“ Seinssinn zielt, der sich nicht auf die Symbol- oder Bedeutungsfunktion reduzieren lässt.⁴

Beide Richtungen bekennen sich, insofern sie Sein in Sinn fundiert sein lassen, zu einer idealistischen Auffassung der Erkenntnis. Phänomenologisch ist das Subjekt die Instanz der Sinngebung, d.h. der Ort, an dem der Sinn in noetisch-noematischer Korrelation zur Erscheinung kommt. Es ist nun in Kontrast dazu aufschlussreich, wie Cassirer seine idealistische Position näher charakterisiert: Für Cassirer ist klar, dass die Perspektive der symbolischen Form eine idealistische Auffassung der Wahrheit impliziert: Objektivität und Wahrheit liegen nicht „in der bloßen Nachahmung und Nachzeichnung eines festen vorgegebenen Seins [...], sondern in der sinnvollen Ordnung, in dem Aufbau [...] kraft eines ursprünglichen Prinzips der *Formgebung*“⁵. Die „Form der Verknüpfung“, die „Synopsis“, konstituiert den Gegenstand.⁶ Schon im ersten

)wissenschaftlich-begrifflich vorgeprägten Erfahrungen ausgeht – insofern bleibt Cassirer dem cohenschen Kant viel treuer, als Kreis meint.

¹ Cassirer, GW 17, 270f.

² Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 303; eine Stelle, auf die sich Cassirer gerne beruft: Siehe z.B. GW 22, 136f.

³ Vgl. das „Prinzip aller Prinzipien“ in Husserl, *Hua III/1*, 43f.

⁴ *Siehe unten Scherbe VII zu Husserl, Seite 111ff.* Vgl. ferner die Darstellung von Husserls operativem Sinnbegriff anhand von Husserls *Erfahrung und Urteil* in Gäitsch 2011b, 32–37.

⁵ Cassirer, GW 17, 269.

⁶ Vgl. Cassirer, GW 17, 269f.

Text „Zur Begriffsform des mythischen Denkens“ von 1922 macht sich Cassirer klar, dass diese Formgebung nichts anderes als eine Begriffsbildung ist – genau hierin scheint seine ursprüngliche Intuition zu liegen. Die Begriffsbildung überhaupt – so verallgemeinert er das Ergebnis aus seinen ersten Untersuchungen zum mythischen Denken – hat einen „idealistischen Sinn“¹, insofern alles, was wir Eigenschaft eines Dinges nennen können, vorab „durch die Form des Begriffs bestimmt wird“². Jede objektive „Eigenschaft“ geht auf eine „Eigenheit“ des Denkens zurück.³ Dieses Eigenste des Denkens ist der Begriff, der somit nicht als „*Produkt* der Ähnlichkeit der Dinge, [sondern als] *Vorbedingung* für die bewußte Setzung einer Ähnlichkeit zwischen ihnen“⁴ zu verstehen ist. Dies ist natürlich die transzendente Funktion der Stammbegriffe des reinen Verstandes, wie man sie von Kant kennt; aber Cassirer erweitert gegenüber Kant diese begriffliche Funktion, in dem er darunter *jede* Fixierung eines „determinierenden Gesichtspunktes“⁵ fassen möchte, sodass er in extremis sogar von „Kategorien des mythischen Bewußtseins“⁶ sprechen kann, denen im Rahmen einer erweiterten transzendentalen Logik, die auch eine „Logik nichtwissenschaftlicher Gebilde“⁷ enthält, *derselbe* Rang zuzusprechen ist wie den mathematisch-naturwissenschaftlichen „Kategorien des Logischen“. Cassirer unternimmt also im Verhältnis zu einer am theoretischen Erkennen orientierten Logik eine „Erweiterung der Logik“: „Vor völlig neue Fragen sieht sich dagegen die Logik gestellt, sobald sie versucht, ihren Blick, über die reinen *Wissensformen*⁸ hinaus, auf die *Totalität* der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten.“¹ Für

¹ Cassirer, GW 16, 60.

² Cassirer, GW 16, 60.

³ Vgl. Cassirer, GW 16, 60.

⁴ Cassirer, GW 16, 11.

⁵ Cassirer, GW 16, 11.

⁶ Cassirer, GW 16, 12.

⁷ Cassirer, GW 16, 9.

⁸ Auch wenn Cassirer Max Schelers wissenssoziologische Typologie der Wissensformen (die auf einer Triebtheorie fundierte Unterscheidung von religiösem Heils-, metaphysischem Bildungs- und wissenschaftlich-technischem Herrschaftswissen) zu diesem Zeitpunkt noch nicht gekannt haben dürfte, da sie sich erst Mitte der 1920er-Jahre in Publikationen niedergeschlagen hat (vgl. v.a. Scheler 1925), lässt sich dieser Bemerkung doch der sachliche Hinweis entnehmen, dass es für Cassirers Anspruch einer Erweiterung der transzendentalen Logik nicht genügt, die philosophische Erkenntnistheorie durch eine soziologische Theorie des Zusammenspiels der Ideal- und Realfaktoren der gesellschaftlichen Ausprägung von „Wissensformen“ zu ergänzen, wie Scheler dies vorschlägt: Die bei aller Berücksichtigung von deformierenden gesellschaftlichen Faktoren dennoch bleibende Abzweckung auf Wissen beschreibt für Cassirer einen zu engen Kreis der Welterschließung, da darin grundlegende Dimensionen eines möglichen Kategoriegebrauchs ausgespart bleiben. In dieser Hinsicht bewegt sich Weils *Logik der Philosophie* viel natürlicher in der Traditionslinie Cassirers als Schelers, auch wenn Weil mit dem Gedanken der Einstellungsgebundenheit des Denkens noch einen Schritt weitergeht, indem er die Kategorien nicht wie Cassirer als letzte funktionale Leistungen des menschlichen Geistes auffasst, sondern sie in einem geistig schwer beherrschbaren Zusammenspiel mit Einstellungen situiert sieht – dieses dialektische Zusammenspiel von Einstellung und Kategorie ist bei Weil der Ausdruck für die interne Deformation des Denkens, mit der wir begonnen haben. Nur in externalisierender soziologischer Perspektive mündet dieser Gedanke in der Frage nach dem Zusammenwirken von „Idealem“ und „Realem“, wie sie sich Scheler stellt. Davon abgesehen trifft aber Schelers Einsicht in die personhafte Gebundenheit metaphysischen Wissens, wie er sie neben anderem in seiner Skizze „Zur Soziologie der Metaphysik“ (Scheler 1925, 85–91) darlegt, einen wichtigen Aspekt der Einstellungsgebundenheit des Denkens: „Die Metaphysik aber ist das stets nur *persönlich* und mit allen persönlichen Wesenskräften des Menschen zu verantwortende *Wagnis der Vernunft, ins absolut Reale vorzustößen*.“ (ebd. 87) Er sieht das metaphysische Wissen überdies auf klassische Weise „in rein theoretischer

uns entscheidend bleibt aber, dass es sich hier trotz aller Erweiterung der Perspektive immer noch um eine Logik der Begriffsformen handelt, auf die Cassirers Idealismus der symbolischen Formen abzielt. Das ist als tragendes neukantianisches Erbe bei Cassirer festzuhalten: Idealismus wird hier stets am Maßstab der kantischen transzendentalen Logik als ein *Idealismus des Begreifens und Erkennens* spezifiziert. Die phänomenologische Alternative eines *Idealismus des Erlebens und Anschauens* wird nicht in Erwägung gezogen.

Man könnte die zwischen Husserl und Cassirer waltenden binnenidealistischen Differenzen zusammenfassen, indem man sagt, dass die Rede von der „Sinnggebung“ des Subjekts bei Husserl und bei Cassirer eine verschiedene Sinnspitze hat: Bei Husserl ist das Subjekt der unhintergehbare Ort, *an dem der Sinn gegeben* ist – Sinn ist immer Sinn-für ein Subjekt, Sinn wird also immer in der Korrelation als faktischer vorgefunden. Bei Cassirer ist das Subjekt hingegen die Instanz, *durch das der Sinn gegeben* wird – Sinn ist immer *begriffliche Form* eines Gegenstandes bzw. eines Gegenstandsgebiets („Welt“), die auf eine bildende Leistung der Bildkraft des Geistes zurückzuführen ist. Das führt zu der nur scheinbaren Paradoxie, dass in Husserls Gedankenstellung der Sinn letztlich *nicht* subjektiv ist (wenn „subjektiv“ meint: „hervorgebracht durch das Subjekt“), obgleich die Phänomenologie vornehmlich in Analysen der subjektiven „Konstitution“ besteht, die die methodische Epoché objektiver Gültigkeit voraussetzen, während sich in Cassirers Gedankenstellung der Sinn letztlich als subjektiv im genannten Sinne erweist, obgleich in der Philosophie der symbolischen Formen vornehmlich geschichtlich und kulturell realisierte Gegenstandswelten im Blick sind (*weiterführend siehe Scherpe VII zu Husserl, Seite 111ff.*).

Cassirers idealistische Auffassung enthält allerdings bei näherem Hinsehen noch eine Subtilität, die die Gleichsetzung des Formalen mit dem Begrifflichen und die davon abhängige Auffassung des Sinns als funktionaler Bedeutungsrelation überaus fraglich werden lassen. Denn unter dem Terminus der „symbolischen Prägnanz“ fasst Cassirer das eigentümliche Phänomen des „Ineinander“ von Sinnlichem und Sinnhaftem bei Ausdrucks- und Wahrnehmungsphänomenen, das sich weder auf ein Aggregat und ein Beieinander noch auf eine vollständige Kongruenz und Koinzidenz zurückführen lässt.² In der *Philosophie der symbolischen Formen* (Bd. 3, 1929) heißt es dementsprechend in einer berühmt gewordenen Passage: „Unter ‚symbolischer Prägnanz‘ soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt. Hier handelt es sich nicht um bloß ‚perzeptive‘ Gegebenheiten, denen später irgendwelche ‚apperzeptive‘ Akte aufgefropft wären, durch die sie gedeutet, beur-

Einstellung“ (ebd. 85) verankert (vgl. dazu in Weils *Logik der Philosophie* die Kategorie/Einstellung des „Gegenstandes“: *siehe unten Seite 244ff.*).

¹ Cassirer, GW 16, 8.

² Vgl. Cassirer, GW 22, 131.

teilt und umgebildet würden. Vielmehr ist es die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer eigenen immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation‘ gewinnt – die, als in sich gefügte, auch einer bestimmten Sinnfügung angehört. In ihrer vollen Aktualität, in ihrer Ganzheit und Lebendigkeit, ist sie zugleich ein Leben ‚im‘ Sinn. Sie wird nicht erst nachträglich in diese Sphäre aufgenommen, sondern sie erscheint gewissermaßen als in sie hineingeboren. Diese ideelle Verwobenheit, diese Bezogenheit des einzelnen, hier und jetzt gegebenen Wahrnehmungsphänomens auf ein charakteristisches Sinnganzes, soll der Ausdruck der ‚Prägnanz‘ bezeichnen.¹ Cassirer wird hier phänomenologisch zu einer Verwobenheit von Sinnlichem und Sinnhaftem geführt, die sich nicht mehr unter das Schema der Auffassung (Apperzeption) bringen lässt, wie es noch in dem bekannten Beispiel des Linienzuges der Fall war:² d.h. eines Wahrnehmungserlebnisses, das sich auf verschiedene Weise, durch verschiedene „Formkategorien“, auffassen lässt, sodass verschiedene „Sinngehalte“ daraus hervorgehen.³ Wenn aber diese „ideelle Verwobenheit“, die Fügung in ein Sinnganzes, den tiefsten Punkt des cassirerschen Idealismus ausmacht, dann wird mit dem Schema der begrifflichen Form zugleich das gesamte Projekt einer Philosophie der symbolischen Formen fraglich, und daran anknüpfend überdies die Charakterisierung des Sinns als rein funktionaler Relationalität. Denn das Phänomen des Ineinander von Sinnlichem und Sinnhaftem lässt die in der Philosophie der symbolischen Formen implizierte Aufspaltung von Form und Stoff bzw. Funktion und Erfüllung nicht mehr zu. Vor diesem Hintergrund ist es allerdings wichtig, mit Kreis zu bemerken, dass der Begriff der symbolischen Prägnanz nicht der Grundbegriff von Cassirers Ansatz ist, da er sich nur auf „*sinnliche* geistige Vorkommnisse“ bezieht und daher nicht alle geistigen Vorkommnisse (vor allem nicht die begrifflichen) umfasst, um die es der Philosophie der symbolischen Formen geht.⁴ In einer auf die Bedeutungsfunktion abzielenden neukantianischen Richtung der Sinnanalyse darf also dem Phänomen der Prägnanz, das in den Dimensionen des Ausdrucks und der Darstellung auftritt, keine konzeptuell paradigmatische Rolle zugewiesen werden. Dennoch muss man sich fragen, ob nicht gerade dieses Phänomen der Prägnanz zum sachlich tragfähigsten Sinnbegriff einer ontologischen Sinnanalyse führt – dem entspricht die phänomenologische Richtung der Sinnanalyse, wie im folgenden Kapitel zu Husserl noch näher zu zeigen sein wird.

¹ Cassirer, GW 13, 231.

² Vgl. Cassirer, GW 17, 257f.; ferner GW 22, 120.

³ Wenn Paetzold (2002, 40) die symbolische Prägnanz als „Formung“ erläutert, dann verschleiert er damit gerade diese Pointe.

⁴ Vgl. Kreis 2010, 251. Anders Paetzold, der mit John Michael Krois die symbolische Prägnanz als einen transzendentalen Faktor ansieht: „denn die transzendente Auszeichnung des ‚Urphänomens‘ der symbolischen Prägnanz sichert systematisch die unbeschränkte Integration der leiblichen Expressivität in die Kulturphilosophie und befreit diese damit davon, das Relationale des Symbolischen ausschließlich am Leitfaden des prädikativen Denkens zu konzeptualisieren“ (Paetzold 2002, 133).

Abschließend kann nun auf die beiden eingangs gestellten Leitfragen zurückgekommen werden. Die erste Frage betraf das Bedenken, dass der kulturphilosophische Horizont, in den Cassirers Philosophie der symbolischen Formen sich stellt, per se schon eine Kulturalisierung im Sinne einer Spielart der Externalisierung der inneren Deformation des Denkens mit sich bringt und daher kein ernstzunehmendes Modell für eine Logik der Philosophie darstellen kann. Dieses Bedenken hat sich jedoch nicht bestätigt: Mit der Rede von der kulturellen Dimension des Denkens verfolgt Cassirer keine Externalisierungsstrategie, vielmehr geht es ihm dabei darum, die im Denken erfahrene Faktizität festzuhalten. Alles Denken, auch das naturwissenschaftliche, bewegt sich rund um geistige Tatsachen, die als kulturell gestiftet anzusehen sind.¹ Ist diese Vorfrage nun dahingehend positiv geklärt, dass Cassirers kulturphilosophischer Ansatz prinzipiell für eine philosophiologische Erweiterung offen ist, stellt sich aber sogleich die zweite Frage, ob Cassirers Theorie der symbolischen Formen als transzendentallogischer Versuch, über die Darstellung reiner Wissensformen hinauszugehen, dem eingangs eingeführten philosophiologischen Grundphänomen, nämlich der Einstellungsgebundenheit des Denkens, tatsächlich gerecht wird. Diese Frage ist nach den vorhergehenden Ausführungen negativ zu beantworten: Cassirer gelangt zwar zu einer Pluralität kategorialer Formen des Geistes, aber seine neukantianisch bleibende Konzeption der symbolischen Form hindert ihn daran, die Rolle einer nichtbegrifflichen Erlebens- und Anschauungsdimension diesseits der Leistung des formgebenden Subjekts, wie sie dem philosophiologischen Grundphänomen angemessen wäre, anzuerkennen. In diesem Sinne kann sich Weils Logik der Philosophie nicht auf Cassirers Philosophie der symbolischen Formen berufen.

¹ Orth versucht genau an diesem Punkt, Cassirers Kulturphilosophie und Husserls phänomenologische Intentionalanalyse zusammenzuschließen. Seine These lautet: „Da Kultur die originäre Dimension aller Intentionalität und Konstitution ist, kann Kulturphilosophie – so gesehen – die philosophische Grundlagendisziplin sein.“ (Orth 2010, 570) Transzendente Phänomenologie in diesem fundamentalen Sinne als Kulturphilosophie zu begreifen, hat einerseits den Vorzug, den Status des einstellungsgebundenen Phänomenologisierens als einem durch und durch *menschlichen* Vollzug klären zu helfen. Insbesondere die innerphänomenologischen genetischen Analysen lassen sich nur auf dem Boden der Kulturalität verstehen: Die in einem ersten Schritt phänomenologisch ausweisbaren Konstitutionsleistungen des Subjekts führen gewissermaßen einen kulturellen Schatten mit sich, der in einem zweiten Schritt eine genetische Analyse erforderlich macht. Doch andererseits besteht in der auf einem ungeklärten Sinnbegriff beruhenden Engführung von Husserl und Cassirer die Gefahr, den phänomenologischen Sinnbegriff durch neukantianische Schablonen zu überformen. Aus diesem Grund erschien es mir wichtig, im Text zwischen zwei Richtungen der ontologischen Sinnanalyse zu unterscheiden.

8. Scherbe VII: Husserls operativer Einstellungsbegriff

Im Kapitel zum Vorbegriff einer Logik der Philosophie wurde der philosophiologische Einstellungsbegriff mit einem Hinweis auf Husserl eingeführt. Diesem Hinweis gilt es nun nachzugehen, indem untersucht wird, welches philosophiologische Profil der Einstellungsbegriff in Husserls Phänomenologie erhält, um sonach beurteilen zu können, ob der philosophiologische Einstellungsbegriff durch einen Rekurs auf Husserl eine konkretere Fassung zu erhalten vermag. Dabei wird es genügen, sich an die methodische Grundarchitektur der transzendentalen Phänomenologie zu halten, wie sie insbesondere in der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ der *Ideen I*¹, geklärt durch Stellen aus der *Krisis*², als Grunddichotomie zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung zur Sprache kommt.³ Das bedeutet, dass Binnendifferenzierungen wie vor allem die zwischen naturalistischer und personalistischer Einstellung, die in den Konstitutionsanalysen der *Ideen II* eine zentrale Funktion erhält, sowie die grundsätzliche Funktion von Einstellungen, bestimmte Aktzusammenhänge nach einer „Hauptaktion“ zu ordnen, hier weitgehend abgeblendet werden dürfen.⁴ Des Weiteren ist zu beachten, dass der Einstellungsbegriff mit gutem Grund als ein weiterer *operativer* Grundbegriff Husserls zu bezeichnen ist, der der von Fink angeführten Liste von operativen, d.h. dauernd in Gebrauch stehenden, aber von Husserl unzureichend thematisierten Begriffen hinzugefügt werden kann.⁵ Dies hat für unsere Betrachtung die wichtige Konsequenz, dass es uns nicht nur darum gehen kann, was Husserl zum Einstellungsbegriff *sagt*, sondern dass es mehr noch darauf ankommt, einen Blick dafür zu bekommen, wie er ihn *gebraucht*. Aus dem Vollzugssinn des husserlschen Einstellungsbegriffs lassen sich, so lautet die These, wichtige philosophiologische Rückschlüsse ziehen.

Gegenläufig dazu könnte die Ansicht vertreten werden, dass in Husserls Phänomenologie die Rede von „Einstellung“ eine bloße, letztlich reduzierbare optische oder räumliche Metapher darstellt,⁶ die nur als methodischer Wegweiser fungiert, indem sie darauf hindeutet, dass die

¹ Husserl, Hua III/1, 56–134.

² Husserl, Hua VI, 123–163.

³ Die „phänomenologische Fundamentalbetrachtung“ der *Ideen I* veranschaulicht das, was man seit Iso Kern den „cartesischen Weg“ der phänomenologischen Reduktion nennt, während die genannten Stellen aus der *Krisis* den „ontologischen Weg“ repräsentieren (vgl. Kern 1962). Ich ziehe hier jedoch nicht auf eine Diskussion der verschiedenen Wege ab (vgl. dazu Drummond 1975 und Zahavi 2009, 48–55), sondern nehme für eine Grundcharakteristik des husserlschen Ansatzes die beiden Wege zusammen, indem ich die *Krisis*-Stellen als wichtige Bedeutungsklärungen des in den *Ideen I* Ausgeführten lese.

⁴ Für eine systematische Rekonstruktion dieser umfassenderen Einstellungslehre Husserls siehe vor allem Staiti 2009; ferner Fischer 1985, 3–20 u. 55–92.

⁵ Vgl. Fink 2004a und Staiti 2009, 220.

⁶ Vgl. Fischer 1985, 3, der mit Adorno auf die fotografisch-technische Bedeutung des Einstellungsbegriffs hinweist, der darüber hinaus aber auch noch das „Einstellen“ im Gebrauch der Jägersprache erwägt: Einstellen als Stellen und Zuschnappen einer Falle, konkret als Umschließung des Wilds mit Hilfe von Netzen.

philosophische Position Husserls die Begründung eines von allen natürlichen, „mundanen“ Erwartungen fernabstehenden transzendentalen Standpunktes beinhaltet und dass daher das, was die Phänomenologie zur Erkenntnis bringen möchte, in einer anderen als den üblichen „Richtungen“ gesucht werden muss. Die hierbei bemerkbare methodische Nützlichkeit der Einstellungsmetapher würde aber nichts daran ändern, dass jede transzendentalphänomenologische Erkenntnis intersubjektiv gültig ausweisbar sein muss und sich nicht auf eine Beschränkung durch Einstellungsgebundenheit („gültig nur für Personen, die die transzendente Einstellung eingenommen haben“) zurückziehen kann. Insofern hätte der in der Darstellung der phänomenologischen Methode gebrauchte Einstellungsbegriff auf das phänomenologisch legitimierbare Wissen, seine Thesen und Begründungen, keine inhaltlichen Auswirkungen – von einer durch die Einstellung bewirkten „Deformation“ der phänomenologischen Rationalität könnte keine Rede sein.

Ferner gibt es in der posthusserlschen französischen Phänomenologie eine vor allem durch Jean-Luc Marion wirksam gewordene Tendenz, die Subjektivitätsbedingungen des Erscheinens, zu denen auch der Einstellungsaspekt zu zählen ist, als nicht-phänomenologische Einschränkung der Phänomenalität bzw. der Gegebenheit des Phänomens bloßzustellen, sodass eine radikalisierte Phänomenologie das spezifische Einstellungsproblem hinter sich zu lassen hätte: „Jedes Phänomen gibt sich, indem es *sich von selbst einstellt*.“¹ Dem entspricht, dass der Zusammenhang zwischen der phänomenologischen Methode und der Rolle der Einstellung bei Husserl unklar bleibt, was sich darin dokumentiert, dass in den *Ideen I* das methodische „Prinzip aller Prinzipien“ bereits *vor* der Formulierung der Notwendigkeit eines Einstellungswechsels eingeführt wird,² so dass sich eine alternative phänomenologische Untersuchung konzipieren lässt, die sich nicht auf die Einstellungsdiskussion der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ stützt, sondern nur auf den mit dem Prinzip der originär gebenden Anschauung gesetzten Anspruch.³

Aus dieser neueren Tendenz der phänomenologischen Bewegung folgt für unser Thema, dass, selbst wenn in der *husserlschen* Phänomenologie die Einstellung eine deformierende Rolle spielen würde, damit noch nicht gezeigt ist, dass diese Art von Deformation mit dem *phänomenologischen* Anspruch schlechthin kompatibel ist. Demgegenüber möchte ich im Folgenden Hinweise für beides liefern: sowohl für die konstitutive Rolle der Einstellung in Husserls Ansatz als auch dafür,

¹ Gondek/Tengelyi 2011, 175 (Hervorheb. P.G.). Allerdings wird in dieser Darstellung im weiteren Verlauf mit dem Terminus der „Entscheidung“ die Einstellungsdimension wieder eingeführt, insofern das Sich-geben („Gabenereignis“) gegenüber dem Sich-zeigen („Phänomenalisierung“) als vorgängig gedacht wird, sodass der aus der Gabe kommende Anspruch erst einer *vorrationalen und vorphänomenologischen Entscheidung* bedarf, um sich zeigen zu können (vgl. ebd. 202–205).

² Vgl. den Hinweis in Gondek/Tengelyi 2011, 215.

³ Genau hier setzt Marion an, indem er Husserls Prinzip ein „Prinzip der zureichenden Anschauung“ nennt, das noch radikalisiert werden muss: „Es bleibt jedoch zu überprüfen, ob das ‚Prinzip aller Prinzipien‘ tatsächlich allen Phänomenen ein Recht zu erscheinen einräumt, ob es ihnen wirklich eine absolut unbedingte Möglichkeit eröffnet, oder ob es sie nicht etwa nur unter bestimmten Bedingungen ermöglicht.“ (Marion 1992, 85; Übers. v. P.G.)

dass eine auf die Einstellungsbindung rekurrierende Phänomenologie einige wichtige systematische Pointen enthält, die den Status jeder möglichen phänomenologischen Erkenntnisbildung klären.

Die Einführung des Einstellungsbegriffs wird für Husserl zu dem Zeitpunkt philosophisch notwendig, an dem er zur Ansicht gelangt, dass es verschiedene Weisen der Welterfahrung und verschiedene „Welten“ gibt, die nur durch eine bewusste freie Modifikation der Aufmerksamkeit und der Sinnesrichtung des Subjekts zugänglich werden. Einstellungen können somit als weltbildende Auffassungsweisen definiert werden – jeder bestimmten Einstellung korreliert eine bestimmte Welt. Husserl nennt das Beispiel der Zahlenwelt: *„Die arithmetische Welt ist für mich nur da, wenn und solange ich arithmetisch eingestellt bin. Die natürliche Welt aber, die Welt im gewöhnlichen Wortsinn, ist immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinglebe. Solange das der Fall ist, bin ich natürlich eingestellt“*, ja beides besagt geradezu dasselbe.¹ Der springende Punkt ist hier, dass erst über die Entdeckung möglicher freier Einstellungsänderungen, die eine andere Welterfahrung oder eine neue Welt eröffnen, es legitim wird, retrospektiv auch von der natürlichen Welt zu sagen, dass ihr eine Einstellung zugrunde liegt. Die der natürlichen Welt korrelierende „natürliche Einstellung“ ist zwar als natürliche keine selbst gewählte, etwa durch eine intelligible Tat gesetzte Einstellung, aber ihre freie Modifizierbarkeit zeigt doch an, dass es bereits im Zustand des natürlichen Dahinglebens eine bestimmte, distinkt beschreibbare Bewusstseinsinformation gibt, die es rechtfertigt, auch hier schon von einer „Einstellung“ zu sprechen. Husserl fasst die bestimmte Charakteristik dieser Einstellung als „Generalthesis“ zusammen: Die Welt wird als *beständig vorhandene* räumlich-zeitliche Wirklichkeit aufgefasst, der sich das erfahrende Subjekt zugehörig weiß.² Die natürliche Einstellung ist jedoch im Kern keine „naturalistische“ Einstellung, sondern eine „personalistische“ Einstellung, insofern erstens die natürliche Welt als eine intersubjektive Welt aufgefasst wird, die ich – das jeweilige Vollzugssubjekt der natürlichen Einstellung – mit anderen Menschen qua Personen (leib-seelischen Einheiten) teile, und insofern zweitens ich dabei auch mich selbst als Person, als Mensch apperzipiere: „Natürlich eingestellt sein, heißt sich als Mensch in der Welt finden.“³ Die natürliche Einstellung ist also eine „menschliche Einstellung“⁴.

Es ist bekannt, dass Husserl durch den Vollzug der phänomenologischen Methode (Epoché und Reduktion)⁵ das reflektierende Subjekt auf einen Standpunkt stellen möchte, an dem es sich

¹ Husserl, Hua III/1, 51.

² Vgl. Husserl, Hua III/1, 53f.

³ Husserl, Hua XXXIV, 156, zit. n. Staiti 2009, 229. Auf den personalistischen Kern der natürlichen Einstellung macht vor allem Staiti 2009, 226–229, aufmerksam.

⁴ Staiti 2009, 229.

⁵ Zur Unterscheidbarkeit von Epoché und Reduktion als den beiden konstituierenden Schritten der phänomenologischen Methode vgl. Husserl, Hua VI, 154f–155 (= § 41: „Die echte transzendente Epoché ermöglicht die ‚transzendente Reduktion‘ – die Entdeckung und Erforschung der transzendentalen Korrelation von Welt und Weltbewußtsein“) und Zahavi 2009, 48. In der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ der *Ideen I* dient der

nicht mehr wie in der natürlichen Einstellung als Mensch apperzipiert, sondern als absolutes „reines Bewusstsein“ (*Ideen I*) bzw. als „absolute transzendente Subjektivität“ (*Krisis*) erfasst, d.h. als eine Instanz, von der her der „Seinssinn“ der Welt, gemäß dem „universalen Korrelationsapriori“ von intentionalem Erfahrungsgegenstand und subjektiver Gegebenheitsweise,¹ in mehrstufigen Konstitutionsanalysen thematisiert werden kann. Husserl versteht also den Vollzug der phänomenologischen Methode als eine *Einstellungsänderung* von der natürlichen zur transzendentalen Einstellung. Diese Feststellung ist nicht trivial, da darin ersichtlich wird, dass die transzendente Phänomenologie Husserls als *Modifikation* der natürlichen Einstellung, näherhin als deren *bestimmte Negation*, auftritt und daher mindestens den Charakter der „Eingestelltheit“ behält: Die Generalthesis der natürlichen Einstellung wird nicht als falsch erwiesen, sondern nur als eine *unausgewiesene Voraussetzung* aufgedeckt, die als solche *nicht unbedingt mitvollzogen* werden muss und die insbesondere für eine auf „strenge Wissenschaftlichkeit“ abzielende Philosophie wie die Husserls denkbar *schlecht motiviert* ist. Die natürliche Einstellung wird daher durch eine philosophisch besser motivierte Einstellung abgelöst versucht,² in der alle Vorurteile bezüglich des subjektunabhängigen Daseins, der Vor-Gegebenheit der Erfahrungsgegenstände eingeklammert werden, um sonach *deren Sein rein in ihrem Sinn für das Subjekt* betrachten zu können. Durch den Fokus auf die Einstellungsänderung sieht man aber, dass diese Vorgehensweise nichts mit einer platonischen Ideenschau, d.h. einer finalen Enthüllung des wahren Seins nach dem Durchbruch durch die Doxa, zu tun hat, sondern viel mehr an das „Experiment der Vernunft“ in Kants kritischer theoretischer Philosophie erinnert, d.h. die bewusst experimentelle Einführung des transzendental-idealistischen Standpunktes gegenläufig zum dogmatischen Standpunkt, der die Erkenntnis vom Gegenstand (an sich) her aufbauen möchte: Der Gesichtspunkt des Transzen-

Terminus „phänomenologische Reduktion“ noch zur Bezeichnung der Gesamtmethode, innerhalb deren die Epoché und andere Ausschaltungen vollzogen werden.

¹ Husserl, Hua VI, 169f., Anm.

² Zum Gesichtspunkt der „Motivation“ der transzendentalen Einstellung aus der natürlichen Einstellung sowie zur systemrelevanten phänomenologischen Aufgabe, die natürliche (menschliche) Einstellung als Selbstmundanisierung der transzendentalen Subjektivität unter dem Stichwort der „uneigentlichen (scheinbaren, sekundären) Verweltlichung“ transzendental zu rekonstruieren, vgl. bes. Fink 1988, 32–53 (§ 5: „Das Phänomenologisieren als Reduzieren“) und 117–145 (§ 11b: „Die Verweltlichung des Phänomenologisierens“). Zum ersten Punkt: Da die phänomenologische Reduktion sich selbst voraussetzt, gibt es für sie keine zureichende *mundane* Motivation; der Vorgang muss daher, wie es in einer Randbemerkung zu Finks Text von Husserl selbst heißt, als „Sprung“ (Fink 1988, 36) verstanden werden: „Die Motivation des Reduzierens ist das Erwachen einer Fragwürdigkeit, die zwar in der natürlichen Einstellung auftritt, aber prinzipiell den Horizont aller in der natürlichen Einstellung möglichen Fragen ‚transzendiert‘. [...] Die transzendente Subjektivität ist in der natürlichen Einstellung *weder gegeben noch vorgegeben*, sie ist in keinem Sinne da.“ (Fink 1988, 41, 42) Im Weiteren denkt Fink die Produktion des phänomenologischen Zuschauers (des phänomenologisierenden Ichs) jedoch als einen Vorgang der „Entmenschung“, der das *Zu-sich-selbst-kommen* der weltkonstituierenden transzendentalen Subjektivität ermöglicht (vgl. ebd. 43ff.); und auch die den zweiten Punkt betreffende „uneigentliche Verweltlichung des Phänomenologisierens als das Eingestelltwerden desselben in die natürliche Einstellung“ (ebd. 141) gehorcht dem hegelianischen Modell des sich in den Gestalten des endlichen Bewusstseins *erscheinenden* absoluten Geistes. Diese von Fink vorangetriebene fragwürdige Einbettung des Einstellungsproblems in ein hegelianisches Modell sei hier zurückgewiesen: Gegenläufig zu Fink möchte ich anhand der Einstellungsfrage zeigen, dass das Phänomenologisieren als *transzendentaler* Erkenntnisbewegung nicht nur scheinbar, sondern durch und durch eine *menschliche* Erkenntnisbewegung bleibt (vgl. ebd. 51f.).

dentalen ist auch bei Husserl nicht in sich eine oder gar *die* Wahrheit, sondern muss seine Fruchtbarkeit erst durch die Art von („Seinssinn“-)Analysen bewähren, die durch ihn möglich werden. Das Transzendente ist nicht selbst der Gegenstand einer ausweisbaren Erkenntnis, sondern das Korrelat einer bestimmten *künstlichen* Einstellung, die durch die besondere Art von Erkenntnis, die durch sie möglich wird, vernünftig motiviert ist.

Der experimentelle Sinn der phänomenologischen Reduktion bestätigt sich auch noch in deren idealismuskritischen Wendung durch Merleau-Ponty: „Die wichtigste Lehre der Reduktion ist [...] die der Unmöglichkeit der *vollständigen* Reduktion. [*zu ergänzen*: Das ist der Grund, weshalb Husserl immer wieder von Neuem die Möglichkeit der Reduktion untersucht.] Wären wir absoluter Geist, so wäre die Reduktion kein Problem.“¹ Das Ziel der phänomenologischen Reduktion ist gemäß Merleau-Ponty eigentlich nicht das Erreichen des absolut sinngebenden Subjekts als idealistischem Standpunkt, sondern vielmehr die Darstellung der unhintergehbaren Weltverflechtung des Bewusstseins, wie sie schon im unvollendeten Vollzug der Reduktion jederzeit geschieht: Die Reduktion, als Bewegung der Zurückführung auf das Subjekt, zeigt ihre Fruchtbarkeit selbst dann bzw. sogar genau dann, wenn diese Zurückführung scheitert und in die Gegenrichtung ausschlägt, denn diese ‚Reaktion‘ sagt uns etwas über die Wirklichkeit der Weltverflechtung – besser lässt sich der experimentelle Charakter der phänomenologischen Reduktion (im Gegensatz zum thetischen Erkenntnischarakter in ihrer idealistischen Deutung) kaum fassen. „Experimentell“ heißt hier eine Versuchsanordnung des Denkens, die indirekt dem Erkennen dient, aber nicht selbst schon als ein Erkennen gelten kann – dies geschieht als ein probierendes „Einstellen“ des Denkens in Hinblick auf mögliche Erkenntnisfelder.

Wenn aber der transzendente Standpunkt als Einstellung nicht rational *erkannt*, sondern nur vernünftig-motiviert *eingenommen* werden kann, dann folgt daraus, dass es keine letztausweisende Selbstbegründung der phänomenologischen Einstellung durch eine phänomenologische Erkenntnis geben kann. Die transzendente Einstellung beruht stattdessen auf der „(Selbst-)Produktion“ des phänomenologischen Zuschauers² bzw. auf einer „Konstruktion“³. Die ent-

¹ Merleau-Ponty 1945/1966, VIII f. bzw. 11. Die deutsche Übersetzung unterschlägt den mittleren Satz, im Original heißt es: „Le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète. Voilà pourquoi Husserl s'interroge toujours de nouveau sur la possibilité de la réduction. Si nous étions l'esprit absolu, la réduction ne serait pas problématique.“

² Vgl. Fink 1988, 43, 46.

³ Auf die (weit über die Hinweise von Fink und Heidegger hinausgehenden) konstruktiven Elemente in der husserlschen phänomenologischen Methode systematisch hinzuweisen, ist das Verdienst von Schnell 2007 und 2011 (vgl. meine Rezensionen: Gaitsch 2010 und 2012b). Bei Schnell steht die Notwendigkeit einer phänomenologischen Konstruktion allerdings im Kontext eines *rationalen* Letztbegründungsprogramms: Die phänomenologische Konstruktion tritt dann auf den Plan, wenn die deskriptiven bewusstseinsimmanenten Konstitutionsanalysen auf letzte irreduzible Faktualitäten (wie zum Beispiel in der Zeitlichkeitsanalyse) stoßen – die phänomenologische Konstruktion ist dann die im Dienst einer Letztbegründung durchgeführte genetische Rekonstruktion dieser Faktualitäten durch Rekurs auf eine vorimmanente, vorphänomenale Sphäre. Während also nach Schnell die konstruktiven Elemente erst am Ende der transzendentalphänomenologischen Analysen in Erscheinung treten, möchte ich hier

scheidende Frage ist nun die nach dem Vollzugssubjekt dieser Konstruktion, denn von ihrer Beantwortung hängt der Status der transzendentalen Einstellung ab: Ist es nur scheinbar der Mensch, ist es in Wahrheit das reine (extramundane) transzendente Subjekt, das diese Konstruktion der transzendentalen Einstellung vollzieht, dann wäre die transzendente Einstellung von jeder menschlichen Einstellung ablösbar; ist es hingegen der Mensch, das mundane Subjekt, das als Vollzugsorgan der Konstruktion zugestanden werden muss, dann zeigt sich die transzendente Einstellung als nur eine Sondergestalt von menschlicher Einstellung.

Nicht nur der junge hegelianisierende Fink (in seiner mit Husserl koordinierten *VI. Cartesianischen Meditation*), sondern auch Staiti bekennen sich klar zur ersten Option: „*Die phänomenologische Einstellung ist in erster Linie als Einstellungsmöglichkeit hinsichtlich der Subjektivität außerhalb des Rahmens der menschlichen Einstellung zu verstehen, und nicht etwa im Gegensatz zu Sondermodalitäten dieser Letzteren.* Es geht also nicht etwa bloß um eine Erste-Person-Perspektive in der Bewusstseinsforschung, die im Gegensatz zur Dritte-Person-Perspektive der naturwissenschaftlichen Einstellung steht und auf diese nicht reduziert werden darf, sondern um eine radikale Aufhebung der Ebene, auf der alle mundanen Perspektiven stehen, Erste- wie Dritte-Person-Perspektive.“¹ Das hier artikulierte Auftreten gegen die Nivellierung der phänomenologischen Methode zu einer psychologischen Methode der Introspektion im Studium des Mentalen ist vollkommen berechtigt, nicht jedoch die damit einhergehende Verabschiedung der Menschlichkeit der transzendentalen Einstellung, die auf der übereilten Identifizierung von natürlicher und menschlicher Einstellung beruht. Dem experimentellen Charakter der phänomenologischen Reduktion entspricht es vielmehr, die transzendente Einstellung als eine *künstliche menschliche* Einstellung aufzufassen, denn bevor die transzendente Ebene etabliert wurde, darf das transzendente Subjekt nicht als Vollzugsorgan in Anspruch genommen werden. Diese methodisch basale Menschlichkeit der transzendentalen Einstellung – es ist immer zuerst ein Mensch, der diese künstliche Einstellung experimentell einzunehmen sucht und der insofern hierbei Wahlfreiheit hat – wird von jeder Interpretation verfehlt, die sich vom einmal eingenommenen Standpunkt des reinen Subjekts aus retrospektiv die eigene vorgängige menschliche Situation der Standpunkterringung als sekundäre Verweltlichung des reinen Subjekts verständlich machen möchte. Die als verweltlichende Selbstapperzeption des reinen Subjekts interpretierte Menschlichkeit deckt sich niemals mit der

behaupten, dass bereits der spieleröffnende Zug jeder transzendentalphänomenologischen Analyse, nämlich die Erringung der gemäßen Einstellung, ein „konstruktives“ – d.h. nicht durch Evidenz rational ausweisbares – Element darstellt. Darüber hinaus sei auf Luft 2011 verwiesen, der beide hier genannten Arten von konstruktiven Elementen zusammenzuschließen scheint, insofern er – gestützt auf den späten Husserl der Lebensweltanalysen – die Ansicht vertritt, dass die konstituierende transzendente Subjektivität letztlich keine phänomenologisch auffindbare Gegebenheit ist und daher nur im Einstellungswechsel durch eine „hermeneutisch“ und „spekulativ“ operierende Methode der „Rekonstruktion“ zugänglich werden kann: Die transzendente Sphäre erschließt sich nur auf dem Weg einer interpretativen Neubeschreibung der menschlichen Subjekterfahrung (vgl. ebd. 240–253 sowie den ersten Einwand in der Rezension von Bruzina 2012).

¹ Staiti 2009, 231.

natürlichen Menschlichkeit, von der ausgegangen wurde, da ihr spezifischer methodischer Stellenwert in dieser spekulativen Rekonstruktion unwiederbringlich verloren ist. Dies ist im Übrigen nichts anderes als das hegelsche Systemproblem (das ‚aufgeklärte‘ Systemende führt nicht zum wirklichen ‚naïven‘ Systemanfang zurück, wie es der Systemgedanke eigentlich fordert), in der Version, in die der husserl-finksche Versuch, die Phänomenologie als System zu fassen, gerät.

Dem Status der transzendentalen Einstellung als menschlicher Einstellung entspricht weit mehr die Darstellung von Epoché und Reduktion, wie sie in der *Krisis* ausgehend von der Lebenswelt präsentiert wird. Die Epoché, als dem Moment der Einstellungsänderung, wird dort – um die missverständliche „Weltvernichtung“ der *Ideen I* auszuräumen – als eine bewusst zu wählende „berufsartige Einstellung“ bezeichnet, die ein bestimmtes neues „habituelles Interesse“ stiftet, das der Mensch „innerhalb der einen personalen Zeit“ verfolgen kann.¹ Denn Husserl bemerkt, dass „die Vollzugausschaltung an dem in der personalen Subjektivität fortwährenden und fortgeltenden Interesse [...] nichts ändert“², d.h. dass das transzendente Interesse, das die Epoché verfolgt, sich im Rahmen der menschlichen Interessen ansiedelt.³ Das ist die *methodische* Seite der Einstellungsänderung: Die Epoché methodisch zu vollziehen, heißt sich dafür zu entscheiden, sich eine Zeitlang durch eine bestimmte neue Interessensrichtung leiten zu lassen.

Husserl fügt aber sofort hinzu, dass es noch eine andere, *existenzielle* Seite der Einstellungsänderung gibt, die über das Berufsartige hinausgeht: „Vielleicht wird sich sogar zeigen, daß *die totale phänomenologische Einstellung* und die ihr zugehörige Epoché zunächst *wesensmäßig* eine völlige *personale Wandlung* zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer *religiösen Umkehrung*, die aber darüber hinaus die Bedeutung der *größten existenziellen Wandlung* in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist.“⁴ Hier wird die Einstellungsänderung gleichsam von einem Beruf zu einer Berufung. Zwei entscheidende Punkte sind hier festzuhalten: Die existenzielle Seite beschränkt die methodische Beherrschbarkeit der Einstellungsänderung, indem ersichtlich wird, dass der Vollzug der Epoché nicht einfach nur eine Technik ist, d.h. die bewusste Wahl der Einnahme einer bestimmten Perspektive, die ich jederzeit wieder ablegen kann (vergleichbar einer jederzeit ein- und ausschaltbaren Maschine), sondern mit einer „Wandlung“

¹ Husserl, Hua VI, 139.

² Husserl, Hua VI, 140.

³ In der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“ hatte Husserl bereits denselben Sachverhalt durch den Hinweis zum Ausdruck gebracht, dass die Einklammerung, die durch die Epoché geleistet wird, nichts am *Im-Vollzug-bleiben* der Generalthesis der natürlichen Einstellung ändert (vgl. Husserl, Hua III/1, 54f.). Diese Bemerkung ist für das Verständnis der phänomenologischen Methode von zentraler Bedeutung, weil nur dann, wenn die Thesis in der Einklammerung vollzogen bleibt, in deren intentionale *Bezugstiefe* als Korrelation von Bewusstsein und Welt – in Gestalt von Analysen des „Seinssinns“ – eingedrungen werden kann. Ein anderes (traditionell cartesianisches) Verständnis des Erringens der absoluten Bewusstseinssphäre würde hingegen zugleich einen Verlust der natürlichen Welt als des Gegenstandsgebietes der phänomenologischen Intentionalanalysen mit sich bringen (vgl. Husserls Selbstkritik in der *Krisis*: Der cartesianische Weg der phänomenologischen Reduktion führt eine „scheinbare Inhaltsleere“ (Hua VI, 158) mit sich).

⁴ Husserl, Hua VI, 140 (Hervorheb. P.G.).

des Verständnisses einhergeht, das nicht den Gesetzen rationaler Methodik gehorcht.¹ Der zweite Punkt ist, dass diese „Wandlung“ eine *personale* Wandlung bleibt, d.h. es handelt sich nicht um eine hegelianisierende „Entmenschung“, sondern nur um einen Wandel *innerhalb* des menschlichen Selbstverständnisses. Der von Husserl vorgenommene Vergleich mit einer religiösen Umkehr sollte uns nicht dazu verführen zu glauben, dass der Wandel darin bestünde, in der Perspektive des reinen transzendentalen Subjekts (als des phänomenologischen Analogons zu Gott) restlos aufzugehen. Im Gegenteil führt uns der Vergleich mit der religiösen Umkehr sogar vielmehr auf die richtige Fährte des Verständnisses: So wie der Mensch in der religiösen Umkehr nicht „wie Gott“ (1. Mose 3,5) sein will, sondern sich und sein Leben plötzlich *coram Deo* wiederfindet, so findet der Mensch in der transzendentalen Epoché sich und seine Lebenswelt *coram* der reinen transzendentalen Subjektivität wieder, was ihn zu einer Neubeschreibung der mundanen Erfahrung – in Gestalt von „Seinssinn“-Analysen – führt. Dem Menschen erschließt sich in neuer Einstellung die alte Welt auf neue Weise.

Die in Hinblick auf eine Einstellungsänderung zu übende Epoché beinhaltet also eine doppelte Bewegung: nicht nur einen direkten methodischen Vollzug, sondern ebenso eine indirekte existenzielle „Arbeit“, die als Geschehenlassen verstanden werden kann.² Nur wenn Ersteres mit Zweiterem einhergeht, wird sich ein neues Sehen ausbilden, das sich in phänomenologischen Analysen fruchtbar machen lässt. Damit wird klar, dass der Vollzug der phänomenologischen Methode ein grundlegendes *nicht-rationales* Moment umfasst, denn der existenzielle Wandel, der zur Einstellungsänderung gehört, lässt sich nicht rational erzwingen. Die Einsicht in Argumente gehört zwar auch zu dieser existenziellen Arbeit, sie bildet aber nur einen Teilaspekt des ganzen Geschehens.

Damit wird aber außerdem klar, dass das Thema der Einstellung nicht so zur Phänomenologie gehört, dass es auf ein besonderes Phänomen hinweist, das zum Gegenstand von eigenen (phänomenologischen) Analysen gemacht werden kann,³ sondern so, dass es den methodisch-

¹ Vgl. zum hier angedeuteten hermeneutischen Konzept des Verstehens als eines „Geschehens“, das sich dem methodischen Zugriff entzieht: Gadamer 2010. Der ursprünglich geplante Titel von *Wahrheit und Methode* lautete im Übrigen „Verstehen und Geschehen“ und deutet damit genau diesen Grundgedanken an.

² Vgl. Seels analoge aktiv-passivische Formel des „Sich bestimmen lassens“ (Seel 2002).

³ In solch einer *äußerlichen* und zudem diskurstheoretischen Betrachtungsweise besteht die Grenze von Fischers sonst sehr aufschlussreichen Untersuchung von Husserls Einstellungsbegriff. Seine Betrachtung zur Einstellungslehre Husserls fasst Fischer folgendermaßen zusammen: „Theoretische‘ und ‚personalistische Einstellung‘ bilden so das Koordinatensystem der gesamten Architektonik der Einstellungen: die Horizontale des universalen Ausgriffs und die Vertikale der ursprünglichen Fundierung. Nach diesen beiden Tendenzen läßt sich die ganze Vielfalt der Einstellungen ordnen und aufeinander beziehen.“ (Fischer 1985, 19) Er beschreibt hierbei Husserls Einstellungslehre als einen Ansatz, das Feld von Wissen (= die theoretische Einstellung der auf das Universale zielenden Wissenschaft) und Leben (= die personalistische Einstellung der auf das Ursprüngliche gehenden lebensweltlichen Erfahrung) zu strukturieren, um die phänomenologische Einstellung einer „Wissenschaft von der Lebenswelt“ vorzubereiten. Die daran sich anschließende Kritik an Husserls universalistisch-absolutistischem Erkenntnisideal und insbesondere seinem Verständnis von Deskription wird jedoch von Fischer nicht phänomenologisch ausgeführt. Gegen Husserls Ideal eines „einheitlichen Vernunfttraumes“ (ebd. 66), der von einer alle Einstellungen umspannenden philosophischen

existenziellen Ankerpunkt des Phänomenologisierens zur Sprache bringt. Darin verbirgt sich die verallgemeinerbare philosophiologische Einsicht Husserls: Jedes Philosophieren, nicht nur das Phänomenologisieren, korreliert mit einer bestimmten Eingestelltheit und ist also einstellungsgebunden. Nur wird dies zumeist nicht eigens thematisiert, sodass das Philosophieren traditionellerweise auf einem Modus der natürlichen Einstellung beruht – die husserlsche Phänomenologie ist die erste Philosophie, die diese Bindung zum Thema eines eigenen philosophisch-methodologischen Lehrstücks macht.

Fraglich ist allerdings die Dichotomisierung, die Husserl vornimmt, indem er die vielfältigen Einstellungsunterschiede auf die Differenz zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung zuspitzt. Fischer äußert deshalb den Verdacht, dass „der basale Rang, den die Deskription als methodische Haltung für die Phänomenologie besaß“, in der *Krisis* „zu Gunsten einer radikalen Kontrastierung von Natürlichkeit und Transzendentalität abgeschwächt wird“¹. Tatsächlich stellt sich die Frage, wie es zu legitimieren ist, die transzendente Einstellung als *die* philosophische Einstellung auszuzeichnen. Wenn die transzendente Einstellung sachgemäß als eine *experimentell-künstliche menschliche Einstellung* zu charakterisieren ist, dann lässt sich leicht die Möglichkeit von anderen solchen Einstellungen denken, sodass sich eine mögliche Pluralität philosophischer Einstellungen abzuzeichnen beginnt.

Anders als Fischer möchte ich aber die Kritik an Husserls Singular der philosophischen Einstellung nicht mit einer Kritik an der Transzendentalität als solcher, in der ein Standpunkt „über der Welt“ einzunehmen ist,² verknüpfen: Es ist im Sinne des oben erläuterten experimentellen Status der transzendentalen Einstellung durchaus philosophisch legitim, einen *Augpunkt* „über“ der Welt zu konstruieren, auch wenn diese Einstellung selbst eine menschliche Einstellung „in“ der Welt bleibt. Natürlich sollten sich dann aber auf Basis dieser grundsätzlichen Legitimität Fragen der Reichweite und der beschränkten Fruchtbarkeit der transzendentalen Einstellung stellen,

Einstellung eröffnet wird, plädiert Fischer für die Anerkennung der irreduziblen Pluralität der lebensweltlichen Wissensfelder, deren zugrunde liegende Einstellungen als „Elemente in einer Grammatik des Blicks“ (ebd. 51) verstanden werden müssen, durch welche die eine Erfahrungswelt auf vielfältige Art lesbar gemacht wird. Die Lebensweltanalyse soll dabei jedoch nicht einfach (wie bei Alfred Schütz) detranszendentalisiert werden – das „Tiefenprofil der ‚Weltproduktion‘“ (ebd. 107) soll nun aber nicht mehr wie bei Husserl egologisch, sondern macht-theoretisch (auf den Spuren Foucaults) erkundet werden (vgl. ebd. 106f.). Fischers Kritik an Husserls „einheitlichem Vernunftraum“ ist jedoch meines Erachtens durch ein nicht-phänomenologisches Vorverständnis von Einheit geprägt. Ich würde dagegen halten, dass nicht die Einheitlichkeit das Problem ist, sondern nur das rechte Verständnis dieser Einheitlichkeit. Der einheitliche Vernunftraum erweist sich – phänomenologisch ausgeführt – vielmehr als ein differenzsensitiver Sinnraum, der durch eine eigentümliche Heterogenität und Deformation geprägt ist, die sich in den Einstellungen als irreduziblen deformierenden Elementen dieses Sinnraums ausprägt. Bei Fischer werden jedoch die Einstellungen gar nicht phänomenologisch (d.h. in ihrer zentralen methodisch-existenziellen Funktion für jede phänomenologische Analyse) thematisiert, sondern bloß als für sich bestehende ‚Gegenstände‘ besonderer Art diskurs-theoretisch und wissenssoziologisch untersucht.

¹ Fischer 1985, 88.

² Vgl. Husserl, Hua VI, 153, 155; Fischer 1985, 88f.

wie sie etwa Heideggers Husserl-Häresie¹ zugrunde liegen könnten: Ist *für* „*Seinssinn*“-Analysen der Standpunkt *über* der Welt wirklich der angemessenste Standpunkt? Wäre es *für diese Fragerichtung* nicht angemessener, eine ‚Instanz‘ *in der Welt* zu erschließen, von der her der Seinssinn in (quasi-)intentionaler Analyse thematisiert werden kann? Unterschätzt Husserl nicht die menschliche Ausgangsbedingung: das In-sein in der Welt, und müsste daher nicht zuvor die Seinsweise dieser ‚Instanz‘ geklärt werden, bevor die phänomenologisch eröffnete Dimension des Seinssinns der Welt zu thematisieren ist? Auf solche Weise kündigt sich eine vernünftige Pluralisierung philosophischer Einstellungen an, für die der hier kurz in Form von Fragen rekonstruierte Weg von Husserls zu Heideggers Standpunkt in *Sein und Zeit* nur ein Beispiel ist.

Der Interpretation der transzendentalen Einstellung als einer experimentell-künstlichen menschlichen Einstellung entspricht im Übrigen auch die gegenüber den *Ideen* anders akzentuierte Darstellung von natürlicher und transzendentaler Einstellung in der *Krisis*, durch welche die von Fischer kritisierte Dichotomisierung gerade wieder eine Relativierung erfährt. Denn die beiden Einstellungen werden jetzt als zwei Vollzugsweisen *in* der Lebenswelt dargestellt: Die transzendente Einstellung wird als eine sich lebensweltlich vollziehende Einstellung charakterisiert, die sich gegenüber der natürlichen „Geradehineinstellung“ des Dahinlebens nur dadurch unterscheidet, dass sie als „reflexive Einstellung“ das „thematische Bewußtsein von der Welt“ wandelt, indem sie sich „auf das Wie der subjektiven Gegebenheitsweise der Lebenswelt“ richtet.² Die Epoché ist also kein Heraustreten aus der Lebenswelt, um eine „view from nowhere“ (Thomas Nagel) einzunehmen.

Zuletzt ist noch der für uns wichtige Zusammenhang von husserlscher Einstellungslehre und Sinnbegriff kenntlich zu machen. Bereits im vorigen Kapitel zu Cassirers Konzeption der symbolischen Formen wurde in kontrastierender Absicht das Charakteristische einer ontologischen Sinnanalyse im Stile Husserls hervorgehoben, das im differierenden Verständnis der „Sinnggebung“ des Bewusstseins kulminiert: Die „Sinnggebung“ meint bei Husserl nicht den Ort der Produktion des Seinssinns, sondern den Ort der Erscheinung des Seinssinns. Durch die nun aufgeblendete husserlsche Einstellungslehre wird es möglich, dies besser zu verstehen: Die Einstellung ist das (zuvor verborgen gebliebene) Element, an dem das dem Bewusstsein Begeg-

¹ Vgl. Ricœurs treffende Bemerkung, dass die Geschichte der Phänomenologie zu einem guten Teil aus einer Reihe von „Husserl-Häresien“ bestehe (vgl. Ricœur 2004, 182). Man könnte diese Geschichte der Husserl-Häresien im Fokus der Einstellungsproblematik alternativ als eine Vervielfältigung der philosophischen Einstellungen im Rahmen der phänomenologischen Methode beschreiben, ein Vorgang, der bis hin zur Selbstdestruktion der phänomenologischen Methode – zu ihrer Sprengung angesichts besonderer Phänomene und Phänomenalitäten – reicht: vor allem in Gestalt der „Gegen-Reduktion“ (Michel Henry) einer nicht-intentionalen Lebensphänomenologie sowie der „reduktiven ‚Gegen-Methode‘“ (Jean-Luc Marion) einer Phänomenologie der Gegebenheit (*donation*) (vgl. die Beiträge insbes. von Henry und Marion in Kühn/Staudigl 2003). Außerdem dürfte sich auch Richirs „Hyperbolisierung“ der transzendentalen Epoché in seiner Phänomenologie der Sinnbildung in diesem Sinne als eine vervielfältigende Modifikation der husserlschen transzendentalen Einstellung beschreiben lassen (vgl. Richir 2000, 111).

² Husserl, Hua VI, 146f.

nende gleichsam wie eine Welle am Strand „bricht“ und zum erscheinenden Sinn wird. Deshalb korrelieren vielfältige Einstellungen streng mit vielfältigen Sinnbildungen. In der „Relektüre“ wird uns dieser Gedanke am Schluss von Weils *Logik der Philosophie* wiederbegegnen.

Husserls Einführung der auf der Einstellung beruhenden Sinndimension lässt sich bereits anhand der *Ideen I* schön zeigen. Dort, in den Schlussfolgerungen der „phänomenologischen Fundamentalbetrachtung“, durch die mit der Epoché die philosophische Einstellungsänderung und damit auch der Einstellungsbegriff eingeführt wurde, bekennt sich Husserl bewusst zu einer „außerordentlichen und doch in ihrer Art zulässigen Erweiterung des Begriffes ‚Sinn‘“¹, indem er formuliert: „[...] die Welt selbst [hat] *ihres ganzes Sein als einen gewissen ‚Sinn‘*, der absolutes Bewußtsein, *als Feld der Sinngebung*, voraussetzt“². Das ist gemäß unserer Interpretation der Einstellungslehre folgendermaßen zu erläutern: In der durch die experimentelle ‚Konstruktion‘ der transzendentalen Standpunkts und die methodisch-existenzielle Erringung der transzendentalen Einstellung aufgespannten Korrelation zwischen Subjekt und Welt bildet sich der vorprädikative Seinssinn, um dessen Analyse es der Phänomenologie Husserls primär geht. Dieser Konstellation entspricht auch noch das bekannte, von Fischer auf poststrukturalistischer Linie scharf kritisierte,³ von Merleau-Ponty jedoch zustimmend zitierte Diktum aus den *Cartesischen Meditationen*, dass der Anfang der Phänomenologie als „deskriptiver Bewußtseinslehre“ darin bestehe, „die reine und sozusagen noch stumme Erfahrung [...] zur reinen Aussprache ihres eigenen Sinnes zu bringen“⁴. Überhaupt zeigt sich am Gebrauch des Sinnbegriffs (*sens*)⁵ Merleau-Pontys Treue zum phänomenologischen Grundsachverhalt besonders klar: „Zur Welt seiend, sind wir *verurteilt zum Sinn*“⁶, resümiert Merleau-Ponty pointiert seine einleitende Präsentation des Wesens der Phänomenologie in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: „Die phänomenologische Welt ist nicht reines Sein, sondern Sinn, der durchscheint im Schnittpunkt meiner Erfahrung wie in dem der meinigen und der Erfahrungen Anderer durch dieser aller Zusammenspiel, untrennbar also von Subjektivität und Intersubjektivität [...].“⁷ Dies ist nur eine weitere Bestätigung der zentralen operativen Rolle des Sinnbegriffs in der phänomenologischen Analyse: „Sinn“ ist der organisierende Grundbegriff der Phänomenologie. Worauf es uns hier jedoch vor allem ankam, war zu

¹ Husserl, Hua III/1, 107, Anm.

² Husserl, Hua III/1, 107 (Hervorheb. P.G.). Vgl. zuvor die entsprechende Formulierung: „*Alle realen Einheiten sind ‚Einheiten des Sinnes‘*. Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewußtsein* voraus, das seinerseits absolut und nicht selbst wieder durch Sinngebung ist.“ (Hua III/1, 106)

³ Vgl. Fischer 1985, 34–36.

⁴ Husserl, Hua I, 77. Vgl. Merleau-Ponty 1945/1966, X bzw. 12.

⁵ „Sens“ im Unterschied zu „signification“, das mit „Bedeutung“ zu übersetzen ist und auf einem bedeutungsverleihenden Akt beruht.

⁶ Merleau-Ponty 1945/1966, XIV bzw. 16.

⁷ Merleau-Ponty 1945/1966, XV bzw. 17.

zeigen, dass der Gebrauch dieses Sinnbegriff in der Phänomenologie die (philosophielogisch explizierbare) Einsicht in die Einstellungsbindung impliziert.

9. Scherbe VIII: Lasks Ansatz und seine Aufnahme bei Heidegger

Vor Weil (1950) und Schnädelbach (1977) war es Emil Lask, der als Erster unter dem Titel „Logik der Philosophie“ ein systematisches philosophisches Projekt konzipiert hat.¹ Die folgenden Ausführungen beschränken sich darauf, den Grundgedanken dieser sich in einer neukantianischen Theorielage erhebenden Logik der Philosophie kurz zu umreißen und die sachliche Nähe zu einer Logik der Philosophie des weilschen Typs zu bemessen. Es wird dabei ersichtlich werden, dass in dieser Hinsicht dem von Lask beeinflussten Frühwerk Heideggers eine wichtige Brückenfunktion zugeschrieben werden kann.

a) Die notwendige Erweiterung der Kategorienlehre gemäß Lask

Die Diagnose von Lasks 1911 erstmals erschienener Schrift *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*² lässt sich folgendermaßen fassen: In den bisherigen klassischen philosophischen Kategorienlehren – man denke insbesondere an Aristoteles und Kant – gibt es eine ungeklärte Spannung zwischen dem Anspruch auf *universale Reichweite* der Kategorien einerseits (alles Erkennbare ist kategorial bestimmt) und der *faktischen Begrenzung* des Anwendungsgebiets der Kategorien auf das sinnliche (bzw. übersinnliche) Seiende andererseits.

Was Lask auf dieser Basis einklagt, ist eine Kategorienlehre, die die im Neukantianismus hervorgehobene fundamentale Heterogenität von (Sinnlich-) *Seiendem* und (Unsinnlich-) *Geltendem*, von „Sein“ und „Gelten“ aufnimmt und in einer vollständigen Konzeption von transzendentaler Logik umsetzt. Eine solche erweiterte Kategorienlehre umfasst nach Lask „zwei Stockwerke“, da zu den Kategorien des Seinserkennens („Seinskategorien“) Kategorien des philosophischen Erkennens („philosophische Kategorien“) hinzuzukommen haben. Bisherige Kategorienlehren haben sich hingegen auf Seinskategorien beschränkt. Dies lässt sich am Beispiel Kants veranschaulichen: Die kantischen Kategorien sind konstitutive logische *Formen*, die den *Seinscharakter* des sinnlichen *Materials* (des „Geltungsfremden“) zum Ausdruck bringen. Insofern lautet ihre Gebietskategorie „Sein“.³ Alles Material, was unter derartige Kategorien fällt, „ist“. Die entscheidende Frage, die

¹ Vgl. den Hinweis auf alle drei Autoren in der Schnädelbach-Rezension von Hogrebe 1982, 289. Im Übrigen scheinen die drei Ansätze zu einer „Logik der Philosophie“ vollkommen voneinander unabhängig entwickelt worden zu sein.

² Lask 2003, 1–246.

³ Vgl. Lask 2003, 60.

Lask in diesem Zusammenhang stellt, lautet: Wie ist es mit den philosophisch thematisierten logischen Formen, also den *Kategorien selbst* – kann es sinnvoll sein, auch von ihnen „Sein“ auszusagen?

In Beantwortung dieser Frage macht Lask deutlich, dass von den in der Philosophie erkannten Kategorien nicht gesagt werden kann, dass sie „sind“, sondern nur, dass sie „gelten“. Am markantesten zeigt sich dieser Sachverhalt an der Gebietskategorie „Sein“ selbst: Von *Seiendem* muss man sagen, dass es „ist“; das *Sein* selbst jedoch, das von ihnen ausgesagt wird, „gilt“.¹ Dies ist der Grund, weshalb die Kategorienlehre eines zweiten Stockwerkes bedarf, um über das philosophische Erkennen – also das Erkennen von *Geltendem* wie etwa den kantischen Kategorien – Rechenschaft ablegen zu können. Denn wenn hier zu Recht von einem Erkennen des Geltenden die Rede ist, muss es auch für das Geltungsmaterial eine konstitutive logische Form geben. Da das Material aber in diesem Fall nichts Sinnliches ist, sondern es sich um unsinnliche Formen handelt, sind die angezeigten philosophischen Kategorien konstitutive *Formen von Formen* mit der Gebietskategorie „Gelten“.²

Die Umsetzung der Idee der universalen Reichweite der kategorialen Form, die Lask als „Panarchie des Logos“³ bezeichnet, hat also die Einsicht in eine spezielle Gegenstandssphäre (Geltungsgegenstände) zur Folge, mit deren Konstitution sich alleine eine *Logik der Philosophie* beschäftigt. Den Titel „Logik der Philosophie“ versteht Lask demgemäß als „Erkenntnistheorie‘ des philosophischen Erkennens“⁴. Wenn nämlich zu Recht davon die Rede ist, dass in der kantischen Philosophie Kategorien *erkannt* werden, die für die Erkenntnis des Sinnlich-Seienden gelten, dann impliziert dieser philosophische Erkenntnisvollzug in der Selbstanwendung des kantischen Erkenntnisbegriffs (verstanden als funktionelles konstitutives Form-Material-Gefüge), dass die erkannten Seinskategorien *in philosophischen Kategorien erkannt* werden. Das Unsinnlich-Geltende der Seinskategorien bildet in dieser funktionellen Hinsicht das (unsinnliche, formartige) Material,⁵ das erst durch eine genuin philosophische kategoriale Bestimmung *als Form erkannt* wird. In Aufnahme des linkschen Konzepts von „operativen Begriffen“, die im philosophischen Erkennen unthematisch fungieren,⁶ könnte man deshalb sagen, dass es Lasks Logik der Philosophie primär darum geht, die Sphäre der operativen Begriffe aufzuklären.⁷

¹ Vgl. Lask 2003, 40 u. 101.

² Vgl. Lask 2003, 78ff.

³ Lask 2003, 111. „Panarchie des Logos“ bedeutet, dass jedes „Etwas“ an sich unter den Herrschaftsbereich der konstitutiven logischen Form fällt.

⁴ Lask 2003, 20.

⁵ Genauer geht es Lask um die transzendentallogische Explizierung von Erkenntnissen des „Typus formartigen Materials“ mittels einer „Logik der Geltungsphilosophie überhaupt“ (Lask 2003, 148).

⁶ Zum Konzept von „operativen Begriffen“ (am Beispiel der husserlschen Phänomenologie) s. Fink 2004a.

⁷ Vgl. Lask 2003, 89 („Gelten“ als operativer Begriff) u. 98 („Sein“ als operativer Begriff).

Die von Lask vertretene „Panarchie“ des Logos ist streng zu unterscheiden von einem „Panlogismus“¹, wie ihn Lask vor allem Hegel zuschreibt. Die Panarchie besagt zwar, dass der Herrschaftsbereich der Logik universal ist, aber sie herrscht nur als logische *Form* und ist daher angewiesen auf ein – funktionell immer „irrational“ bleibendes – *Material*, das nicht selbst schon ein logisches sein muss. Dies ist zuerst gegen die panlogistische Logifizierung des *sinnlichen* Materials gesagt. Lask räumt aber mit seinem *Prinzip der Materialbestimmtheit der Form*² sogar dem logisch *immer* undurchdringlich bleibenden Material (sei es nun sinnliches oder unsinnliches) den Primat ein, insofern es immer und gerade das Material ist, das die Bedeutungs differenzierung der Einzelformen zu leisten hat, da die logischen Einzelformen nicht aus dem allgemeinen Wesen des Logischen verständlich zu machen sind.³ Deshalb spricht Lask auch nicht von einer logischen Durchdringung des Materials durch die Form, sondern bloß von einer „Umkleidung“ oder „Umklärung“ des „logisch nackten“ Materials durch die auf das Material „hingelende“ Form.⁴ Denn das Nichtsinnliche ist ebenso wie das Sinnliche „nicht durchdringbar und zersetzbar, sondern *nur* betreffbar und umgreifbar durch logische Form. [...] so muß man gegen den Rationalismus die bei aller Betreffbarkeit unaufhebbare Irrationalität hervorkehren. Der Begriff der bloßen Umgreiflichkeit hält die Irrationalität aufrecht bei Ablehnung der irrationalistischen These von einer Selbstgenügsamkeit und Alleinherrschaft des Irrationalen und wahrt andererseits die unentbehrliche Mission des kategorialen Klarheitsmoments bei Ablehnung der rationalistischen These von einer durchdringenden Begreiflichkeit. Irrationalität des Materials, aber nicht Irrationalismus; Rationalität der Form, aber nicht Rationalismus!“⁵ Damit wird die Überlegung, die Lask unter dem Titel einer „Logik der Philosophie“ zum Gedanken einer notwendigen geltungstheoretischen Ergänzung der gängigen seinswissenschaftlichen Kategorienlehren führt, ersichtlich: Insofern der

¹ Lask 2003, 33.

² Vgl. Lask 2003, 50ff.

³ Vgl. Lask 2003, 53. Dieses Prinzip der Materialbestimmtheit der Form, das Heidegger in seiner Habilitationsschrift von Lask übernimmt und als methodische Grundlage für seinen Umgang mit der *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916) verwendet, scheint von Heidegger später in Hinblick auf eine phänomenologische Ontologie weiterentwickelt worden zu sein. Das liegt in der Tat nahe: Wenn das Material das bedeutungsdifferenzierende Moment ist, stellt sich zu Recht bald die ontologische Frage nach dem vielfältigen ‚Sinn‘ des Materials selbst, aufgrund dessen es fähig ist, die Bedeutungs differenzierung zu leisten. Dies ist gegen Lask einzuwenden, der jegliche ontologische Fragestellung diesseits oder jenseits des Form-Material-Sinngefüges (also jenseits einer Kategorienlehre) strikt ablehnt (vgl. Lask 2003, 106). Genau diesen sachlich geforderten Schritt über Lask hinaus macht aber auch der Rickert- und Lask-Schüler Günter Ralfs, der die Bedeutungs differenzierungslehre Lasks in Richtung eines „Sinnes im Sein“ erweitert: „Ein mannigfaltiger Stoff wäre sinnlos, wenn, wie bei Lask, der Stoff ‚Urstoff‘, und zwar ‚Nur-Stoff‘ sein soll. Der Gehalt selbst muß selbst etwas bedeuten, er muß sinnvoll sein, wenn er die Bedeutung der kategorialen Form zu differenzieren vermag. Und dieser ursprüngliche Sinnbestand muß mehr als *abstrakten* Sinn in sich fassen, wenn er die gleichwohl geforderte *Bedeutungsfremdheit* gegenüber der allgemeingültigen Kategorie behalten soll. Nur eine voraus-gesetzte, und zwar transzendente, weil *konkrete* Sinnfülle kann die Form ihrer logischen Fassung mitbestimmen, kann also im eigentlichen Verstande ‚formwillig‘ sein.“ (Ralfs 1931, 91) Diese an Lask anschließende Einsicht bildet die Basis für Ralfs eigene im Rahmen der neukantianischen Debatte angesiedelten ontologischen Bestrebungen, die ihn zu einem „transzendental-ontologischen Realismus“ (Ralfs 1931, 107) führen. – Für den Hinweis auf Ralfs danke ich K.W. Zeidler.

⁴ Vgl. Lask 2003, 62ff.

⁵ Lask 2003, 176f.

Vollzugs des Erkennens immer in der Formung eines funktionell irrationalen Materials besteht, kann sich die Erfassung der seinswissenschaftlich geltenden Kategorien nicht einfach in ihrem erkennenden *Innesein* beruhigen, sondern muss zu einer zusätzlichen, philosophiologischen Kategorienlehre, in der das Formartige die erkenntnismäßige Materialstellung erhält, ausgearbeitet werden – soweit die lasksche Programmatik.

In Hinblick auf den oben explizierten Vorbegriff einer Logik der Philosophie des weilschen Typs kann nun ein vorläufiges Resümee gezogen werden. Zum einen ist deutlich geworden, dass Lasks Programm einer Logik der Philosophie natürlich noch nicht zu einer Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens führt.¹ Das Phänomen der ‚Eingestelltheit‘ des Denkens hat in seiner Thematisierung des philosophischen Erkennens keinen Platz. Charakteristisch ist diesbezüglich insbesondere die Ausklammerung des Subjekts in Lasks Form-Material-Analysen.² Dementsprechend wird die Gegenstandssphäre des philosophischen Erkennens durch eine universale Gebietskategorie („Gelten“) beherrscht, die keine Pluralität von Einstellungen zuzulassen scheint, da der ‚Raum‘ des philosophischen Erkennens bei Lask als uniformer Geltungsraum³ konzipiert zu sein scheint, dem zwar als subjektives Korrelat eine universell verfügbare (da als synchron-ungeschichtlich gedachte) Möglichkeit des *Erlebens* (cogitatio) des nichtsinnlichen Materials korrespondiert, die aber in der Architektonik der laskischen Logik der Philosophie keine tragende Rolle erhält.⁴

Zum anderen hat Lask jedoch durch seine reflexive Erweiterung der Kategorienlehre auch für eine Logik der Philosophie des weilschen Typs den Raum eröffnet. Seine Idee der Panarchie des Logos, also der universalen Reichweite der logischen Form, besagt ja, dass jedes Etwas (alles, was zum Gegenstand des Denkens werden kann) von einer logischen Form betroffen ist und daher nach einer entsprechenden Kategorienlehre verlangt. Eine phänomenologische Korrelationsanalyse könnte nun die den Geltungsgegenständen (cogitata) korrelativ entsprechende(n) *Einstellung(en)* (cogitationes) des Subjekts thematisieren – wobei bei Husserl allerdings der Gedanke der irreduziblen Pluralität von philosophischen Einstellungen noch uneingelöst bleibt –, sodass sich

¹ Daher kann, anders als Quéré meint, von einer „Identität“ hinsichtlich des Konzepts einer Logik der Philosophie bei Lask und Weil keine Rede sein, auch wenn die lasksche „Panarchie des Logos“ für die Ermöglichung einer Logik der Philosophie des weilschen Typs eine wichtige Funktion hat (vgl. Quéré 2011, 592). Quéré scheint überhaupt in seiner Studie, in der vor allem die Philosophien Hegels, Lasks, Heideggers und Cassirers in der Optik des weilschen Kategoriensystems behandelt werden, die konstitutive Einstellungsdimension der Logik der Philosophie systematisch auszublenden, indem er sie mit Hegel – und im Gegensatz zu Kirscher – als eine zwar anthropologisch fundierte, dabei jedoch den „hiatus irrationalis“ schließende „spekulative Logik“ auffassen möchte (vgl. Quéré 2011, 11–20 u. 592–605). Dagegen wird meine folgende phänomenologische Relektüre zu zeigen versuchen, dass der „hiatus irrationalis“ von Kategorie und Einstellung sich gar nicht schließen lässt.

² Das Subjekt spielt erst später bei der Analyse der „reflexiv-generellen“ Kategorien, die für Lask einen künstlichen Charakter haben und daher von bloß sekundärem Interesse sind, eine Rolle. Vgl. Lask 2003, 115ff.

³ Zum Konzept des uniformen Geltungsraumes: siehe oben Vorbegriff, Seite 26ff..

⁴ Zur fundierenden Erlebnisdimension des Nichtsinnlichen und ihrer dennoch nur marginalen Bedeutung für das philosophiologische Problem des philosophischen Erkennens s. bes. Lask 2003, 160–164.

darauf aufbauend der Gedanke eröffnet, dass auch Einstellungen zum Materialgebiet für eine besondere Kategorienlehre gemacht werden können und müssen. In diesem Sinne kann also eine Logik der Philosophie des weilschen Typs bei Lasks Logik der Philosophie *strukturell* Anleihe nehmen. Das heißt, obgleich sich Lask selbst aufgrund seiner Ausklammerung des Subjekts nur für *operative Cogitata*, vor allem für das im Gebrauch verschattete *Gelten* in der Verwendung des Seinsbegriffs, interessiert, spricht sachlich nichts dagegen, die lasksche Diagnose auch auf *operative Cogitationes*, also etwa auf das im Gebrauch verschattete *Eingestelltsein* in der Verwendung des Seinsbegriffs, auszuweiten. Genau dies leistet eine Logik der Philosophie des weilschen Typs.

b) Heideggers Einsicht in die Geschichtlichkeit des Denkens

In der Forschungsliteratur zu Heideggers Denken findet sich gelegentlich die These, dass der frühe Heidegger – von dem bekannt ist, dass er Lasks Schriften mit großer Begeisterung studiert hat – den laskischen Gedanken einer ‚Logik der Philosophie‘ in seinen eigenen philosophischen Versuchen aufnimmt. Die mir bekannten bisherigen Versuche, diesen Sachbezug nachzuweisen, sind aber als eher glücklos zu bezeichnen.¹ Aus dem hier verfolgten Sachzusammenhang heraus kann jedoch dieser Einfluss Lasks auf Heidegger auf eine überraschende Weise gezeigt werden: Heidegger übernimmt zwar nicht die konkrete Gestalt der laskischen Gedankenfigur einer ‚Logik der Philosophie‘ und das damit verbundene philosophische Arbeitsfeld, aber er übernimmt den ‚Reflexionsraum‘, den die laskische Logik der Philosophie eröffnet hat (*philosophisch von der Philosophie reden*), um in ihm das Problem der *Geschichtlichkeit des Denkens* auf neue Weise aufzurollen. Das Überraschungsmoment des hier behaupteten Einflusses liegt in dem Umstand begründet, dass Lasks Logik der Philosophie aufgrund ihres reinen Geltungsthemas ursprünglich vollkommen *ungeschichtlich* ist.² Die These zum Einfluss Lasks auf Heideggers Frageansatz soll nun in Rekurs auf das Schlusskapitel von Heideggers Habilitationsschrift zu Duns Scotus’ Kategorien- und Bedeutungslehre, in dem er programmatische Thesen zur Neubearbeitung des Kategorienproblems aufstellt, kurz belegt werden.

¹ Vgl. Denker 2006 und Kisiel 2006. Alfred Denker schließt seinen Artikel zu „Der frühe Heidegger und die Logik der Philosophie – zwischen Neuscholastik und Neukantianismus“ mit dem Satz: „Die Logik der Philosophie ist die Phänomenologie.“ (Denker 2006, 30) Theodore Kisiel behauptet in seinem Artikel „Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung“, dass die formale Anzeige „zum Schlüssel zu seiner [Heideggers] transzendentalen ‚Logik der Philosophie‘“ werde (Kisiel 2006, 51). Da es sowohl bei der Phänomenologie als auch bei der formalen Anzeige um Probleme der philosophischen Methode geht, zeugen beide Bemerkungen von einem Unverständnis bezüglich des eigentlichen Themas einer Logik der Philosophie: Die Logik der Philosophie ist weder bei Lask (noch bei Weil) eine vorbereitende Methodenlehre der Philosophie, sondern ein spezifisches Gegenstandsgebiet der philosophischen Reflexion. Für eine geglückte überblicksartige Analyse des philosophischen Einflusses von Lask auf Heidegger siehe jedoch die Studie von Fehér 1992.

² Vgl. Lask 2003, 89: „das Unsinnliche in unentrinnbaren kategorialen Wahrheitsformen“. Ebd. 163: „Auch der ‚Schöpfer neuer Werte‘ ist nur der Entdecker eines an sich gültigen Bestandes...“

Nachdem er sich die ganze Arbeit hindurch laskischer Grundeinsichten bedient hat,¹ kritisiert Heidegger dort zwar schließlich – auf der Linie von Husserls „subjektiver Logik“ – Lasks „Stehenbleiben innerhalb der logischen Sphäre“ und hält dagegen, „dass Gegenständlichkeit nur Sinn hat für ein urteilendes Subjekt, ohne welches Subjekt es auch nie gelingen wird, den vollen Sinn dessen herauszustellen, was man mit *Geltung* bezeichnet“². Dennoch orientiert sich Heidegger an Lasks Architektur des Kategorienproblems, um von ihr aus programmatisch eine Problemerkweiterung zu formulieren. Er definiert Kategorien in diesem Kontext als „Elemente und Mittel der Sinndeutung des Erlebbaren“³ und schlägt sich damit ganz auf die Seite der subjektiven Erlebnissphäre (*cogitatio*), die bei Lask ausgeklammert wird. Sein Kennwort für diese Erlebenssphäre lautet „lebendiger Geist“. In Bezug auf den lebendigen Geist führt Heidegger den Gedanken der Geschichtlichkeit ein: „Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes. [...] Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, d.h. *seine Geschichte*, in ihm aufgehoben wird [...] Die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung *muss ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden*, wenn anders man daran denken will, den *Kosmos* der Kategorien herauszuarbeiten, um so über eine dürftige, schematische Kategorientafel hinauszukommen.“⁴

Es ist interessant, dass Heidegger hier noch – *vor* Erscheinen von Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* – eine Kennzeichnung seiner Absichten als „kulturphilosophische Fundierung“ des Kategorienproblems erwägt. Ferner ist in seiner teleologischen Auffassung des geschichtlichen Geistes eine positive Bezugnahme auf Hegel gegenwärtig.⁵ Doch Heideggers Fokus in der Kategorienlehre scheint in erster Linie auf eine Vertiefung des lebensphilosophischen Verständnisses von Geschichtlichkeit und deren philosophielogische Konsequenzen zu zielen. Denn als möglichen Zweck einer solchen Kategorienlehre gibt Heidegger an, dass auf ihrer Basis die „einzelnen Epochen der Geistesgeschichte lebendig zu begreifen“ sind. So zeigt er am Beispiel der „mittelalterlichen Weltanschauung“, wie aus dem ins Zentrum des Denkens gestellten Transzendenzbezug bestimmte „Erlebnismöglichkeiten“, „Lebenshaltungen“ und „Lebensformen“ resultieren, sodass eine „lebendige Einheit“ von individuellen Akten und allgemeinem Sinn zum Vorschein kommt.⁶ In Bezug auf diese geistesgeschichtlichen Epochen verwendet er sogar

¹ Vgl. v.a. Heidegger 1972, 133, 209, 229f., 253ff., 277f., 325.

² Heidegger 1972, 347.

³ Heidegger 1972, 342.

⁴ Heidegger 1972, 349f.

⁵ Vgl. Heidegger 1972, 353.

⁶ Vgl. Heidegger 1972, 351.

bereits den Einstellungsbegriff. So spricht er etwa von einer „Gesamteinstellung“¹ des scholastischen Denkens.

Das gegenüber der philosophischen Tradition Besondere der von Heidegger zum Ausdruck gebrachten Einsicht in die Geschichtlichkeit des Denkens ist darin zu sehen, dass sie das Denken in einer geschichtlich kontingenten „Erlebnismöglichkeit“² verankert sieht. Die cogitationes sind wesentlich zeitlich und damit geschichtlich situiert. Das in dieser zeitlich-geschichtlichen Gestalt auftretende Denken wird zugleich in den Kontext eines philosophischen Sprechens von der Philosophie, also in den Rahmen des von Lask formulierten philosophischen Kategorienproblems gestellt. Durch diese Verknüpfung wird es möglich, die eigentümliche Geschichtlichkeit des Denkens thematisieren zu können, *ohne* dabei den Geltungsanspruch des Denkens historistisch, anthropologistisch oder psychologistisch zu nivellieren.

Jedoch, eine solche Kategorienlehre des geschichtlichen Denkens, die der frühe Heidegger programmatisch andeutet, bleibt bei Heidegger – aus hier nicht weiter zu erörternden Gründen³ – unausgeführt, auch wenn die genuine Geschichtlichkeit des Denkens für ihn ein bleibendes Thema bleibt.⁴ Doch kann vor diesem Hintergrund die systematische Problemstellung, der sich Weils *Logik der Philosophie* widmen wird, expliziert werden: Sie ist als Versuch einer *Logik geschichtlich situierter Einstellungen des Denkens* zu fassen. Weil wird also sozusagen das von Heidegger liegen gelassene Desiderat einer Kategorienlehre des geschichtlichen Denkens wiederaufnehmen und es als *System* geschichtlich situierter Einstellungen ausführen. Aufgrund dieses sachlichen Nahever-

¹ Heidegger 1972, 144, vgl. 351f. Der Kontext dieser Textpassage deutet darauf hin, dass Heidegger den Einstellungsbegriff von Husserl (besonders aus den *Ideen I* von 1913) übernommen hat. Zum operativen Einstellungsbegriff beim frühen Heidegger siehe auch Heidegger 1972, 53, 153, 221, 264.

² Heidegger 1972, 351f.

³ Neben der generell existenzphilosophisch sowie fundamentalontologisch motivierten Abkehr vom Projekt einer Kategorienlehre dürfte hier eine Rolle spielen, dass Heidegger dem methodischen Charakter des Einstellungskonzepts immer mehr misstraut, da sich in ihm ontologische Vorurteile verbergen. Dies ist ein Ergebnis seiner Kritik an Husserls Ansatz bei der natürlichen Einstellung: „Die natürliche Erfahrungsweise des Menschen darf dagegen nicht als Einstellung bezeichnet werden.“ (Heidegger 1994, 156). Denn eine phänomenologische Aufweisung von der Sache aus darf nicht mit der „Hineinstellung“ in eine bestimmte theoretische Betrachtungsweise beginnen (vgl. ebd.). Heidegger sieht also mit dem Einstellungskonzept einen nichtphänomenologischen Methodenvorrang (gegenüber einem phänomenologischen Sachvorrang) verknüpft. Hinzu kommt, dass Husserls Thematisierung der natürlichen Einstellung die Seinsfrage (im vorliegenden Fall: die Frage nach dem „Sein des Intentionalen“) unerörtert lässt: „So bleibt es dabei, obzwar hier in gewissem Sinne nach der Realität der Akte gefragt ist, ist doch nicht nach dem spezifischen Aktsein der Verhaltungen als solcher gefragt. Im Gegenteil, durch diese sogenannte natürliche Einstellung wird gerade das spezifische Sein der Akte verstellt.“ (ebd.) Im Übrigen könnte aber Heideggers Lehre von der Gestimmtheit des Verstehens, von der Stimmung als „primordialer Öffnung von Welt“ (Fischer 1985, 10), als ein Analogon zur Einstellungslehre untersucht werden (vgl. Heidegger 1993, 134ff.).

⁴ Heidegger kommt vom Sinn einer Logik und Kategorienlehre ab, der Reflexionsraum eines philosophischen Sprechens von der Philosophie bleibt aber offen: Der späte Heidegger versucht der eigentümlichen Geschichtlichkeit des Denkens etwa in der Rede von epochalen Wandlungen der „Seinsgeschichte“ gerecht zu werden (vgl. Heidegger 2007, 3–30). Mit der Seinsgeschichte ist der Bedeutungswandel des Seins in kontingenten „Epochen des Seinsgeschickes“ (Heidegger 2007, 13) bezeichnet. Die philosophiehistorischen Lehren über das Sein sind vor diesem Hintergrund als „Antworten auf einen Zuspruch“, der im „Es gibt Sein“ spricht, zu verstehen: „Jeweils einbehalten in der sich entziehenden Schickung wird das Sein mit seiner epochalen Wandlungsfülle dem Denken entborgen. In die Überlieferung der Epochen des Seins-Geschickes bleibt das Denken gebunden...“ (Heidegger 2007, 13f.). Viele Gedankengänge des späten Heideggers können als Versuche rekonstruiert werden, dem eigenartigen Sachproblem der Geschichtlichkeit des Denkens radikal gerecht zu werden.

hältnisses wird sich die im zweiten Teil unternommene Grundlegung einer phänomenologischen Relektüre der *Logik der Philosophie* das heideggersche Seinsdenken zum Ausgangspunkt nehmen (*siehe unten Seite 145ff.*).

Im Gegensatz zu Heidegger bejaht Weil die laskische Panarchie des Logos, d.h. den universalen Herrschaftsbereich der logischen Form, und ist der Auffassung, dass die irreduzible Pluralität von philosophischen Einstellungen in Form einer Kategorienlehre systematisiert werden kann. Die Einstellungsgebundenheit des Denkens bedeutet auf dieser Grundlage, dass das Geltungsreich der *cogitata* in einem konkreten Sinnesreich der *cogitationes* fundiert ist, in dem verschiedene Einstellungen beheimatet sind, die verschiedene inkongruente, aber jeweils in sich kohärente Geltungsbereiche aufbauen. Das eine Geltungsreich ist also – gemäß dem Modell des „plural deformierten Sinnraumes“ (*siehe oben Seite 26ff.*) – durch eine Vielzahl inkongruenter Geltungsorte besiedelt.

10. Exkurs: Deleuzes Bild des Denkens

Im strengen, chronologischen Sinne gehören Deleuzes metaphilosophische Überlegungen, die im Folgenden in zwei Stationen behandelt werden, natürlich nicht zu einer „Vorgeschichte“ der *Logik der Philosophie*. In systematischer Hinsicht ist es jedoch gerechtfertigt, die Gegenwart als Bezugspunkt der Vorgeschichte zu nehmen und im Prinzip alle bisherigen philosophiologisch relevanten Überlegungen in diese Vorgeschichte einzubeziehen. Denn, wie wir sehen werden, stellt uns der Exkurs zu Deleuzes Werk einige wichtige Explikationsmittel für eine Logik der Philosophie bereit. Umgekehrt könnte sich durch diese Engführung mit der philosophiologischen Problemstellung, wie sie bisher entwickelt wurde, auch der vernünftige Sinn des Werkes von Deleuze, insbesondere der mit Guattari gemeinsam verfassten Studie *Was ist Philosophie?*, aufhellen.

a) Deleuzes metaphilosophischer Standpunkt von 1968

Im dritten Kapitel von *Différence et répétition* (1968) erläutert Deleuze das allgemeine „Bild des Denkens“, das seines Erachtens von der gesamten Philosophie dogmatisch *vorausgesetzt* wird,¹ in Gestalt von acht zusammenhängenden Postulaten, die der philosophischen Konzeptualisierung implizit zugrunde liegen sollen.² Es ist hier nicht der Ort, sich mit dieser Theorie der philosophischen Voraussetzungen im Detail, also auf der Ebene der von Deleuze formulierten Postulate, auseinanderzusetzen. Stattdessen soll es uns genügen, die von Deleuze entworfene Grundarchitektur des von der Philosophie vorausgesetzten Bildes des Denkens sowie seine Konsequenzen für ein philosophisches Bestreben, das nicht mehr ein Gefangener dieses Bildes sein will und das bei Deleuze unter dem Stichwort „Empirismus“ firmiert,³ als eine mögliche metaphilosophische Position zu verstehen und kurz zu diskutieren.

Deleuzes metaphilosophische Ansicht besteht kurz gefasst darin, dass die Philosophie durch ein vorausgesetztes „*vorphilosophisches* Bild (*Image préphilosophique*)“ deformiert⁴ wird, das die Radikalität eines „echten Anfangens (*vrai commencement*)“, einer vordialektischen „Differenz“ und einer

¹ Vgl. Deleuze 1968, 172 („une seule Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble“).

² Zum Ganzen s. Deleuze 1968, 169–217 (Rekapitulation der acht Postulate: 216f.).

³ Das, was Deleuze unter Empirismus versteht, hat allerdings nichts mit der üblichen Auffassung von Empirismus als einem Rekurs auf die Erfahrung oder auf das vorbegriffliche Erleben zu tun. Der Empirismus wird von Deleuze stattdessen freimütig als ein „Mystizismus des Begriffs“ eingeführt, der außerdem eng mit der Mathematisierung des Begriffs zusammenhängt (vgl. Deleuze 1968, 3). Die wichtige Rolle, die die Mathematisierung in diesem begriffsmystischen Empirismus, der sich zu den „verrücktesten Begriffsschöpfungen“ bekennt, innehat, lässt sich aus der Idee verstehen, ein „Denken ohne Bild“ (Deleuze 1968, 217) stiften zu wollen.

⁴ Vgl. Deleuze 1968, 173 („image déformante“).

authentischen „Wiederholung“ untergräbt. Zu diesem Bild gehört nach Deleuze die allgemeine Herrschaft des Modells der Rekognition, was dazu führt, dass das Neue als Neues, d.h. das Neue in seinem Differenzcharakter, für die Philosophie unthematisierbar bleibt.¹ Ein anderer zentraler Aspekt dieses Bildes ist gemäß Deleuze die in ihm vorausgesetzte Natürlichkeit des Denkens (*cogitatio natura universalis*), wobei diese Natürlichkeit in zweifacher Gestalt auftritt: auf der Seite des Subjekts als die Natürlichkeit des „guten Willens“ als der Eingangsbedingung des Denkens, auf der Seite des Gegenstandes als dessen Natürlichkeit, dem richtigen Denken zu entsprechen (Wahrheitsaffinität des Denkens).² Dieses Bild bezeichnet die allgemeine philosophische „Einstellung (*attitude*)“³.

Die radikale Kritik Deleuzes an dieser philosophischen Einstellung setzt bei ihrem eigentlich *vorphilosophischen* Charakter (als natürlicher Voraussetzung) und demgemäß bei ihrer Kontinuität mit der natürlichen Doxa an.⁴ Daraus wird bereits ersichtlich, dass in Deleuzes metaphilosophischer Position ein kräftiger cartesianisch-skeptizistischer Geist weht: Alle Voraussetzungen des Denkens sollen einer Skepsis verfallen, das Ziel ist ein Denken, das von sich her keine Voraussetzungen mitbringt.⁵ Das orientierende Modell für den Philosophierenden ist dabei der unzeitgemäße Einzelne: „Nicht ein Besonderer, der mit einem guten Willen und einem natürlichen Denken begabt ist, sondern ein Einzelner voll schlechten Willens, dem weder in der Natur noch im Begriff das Denken gelingt. Er allein ist ohne Voraussetzungen. Er allein fängt wirklich an, und wiederholt wirklich.“⁶ Deleuze zielt damit auf ein vom Bild des Denkens und der ihm entsprechenden Einstellung unverzerrtes „reines Denken“⁷ und bleibt damit trotz des „generalisierten Anti-Hegelianismus“⁸, der seinem Werk zugrunde liegt, auf eine überraschende, wenn nicht bedenkliche Weise dem zentralen Motiv der hegelschen Logik treu. Natürlich zielt Deleuze aber darauf ab, dass die Immanenz des reinen Denkens auf eine andere Weise strukturiert ist: nicht durch eine hegelsche Selbstbewegung des Begriffs, sondern durch „Kräfte (*forces*)“, denen laut Deleuze nur mit einem eigentümlichen begriffsmystischen Empirismus begegnet werden kann: „[...] mit welchen Kräften gelangt es [das Neue] ins Denken, durch welche schlechte Natur und über welchen schlechten Willen, über welche zentrale Erschütterung, die das Denken von

¹ Vgl. Deleuze 1968, 176f.

² Vgl. Deleuze 1968, 171f.

³ Deleuze gebraucht den Begriff „attitude“ in diesem Kontext (s. Deleuze 1968, 171), ohne ihn jedoch direkt, wie hier im Text geschehen, auf das Bild zu beziehen. Es scheint mir aber sachlich gerechtfertigt, den deutschen Ausdruck „Einstellung“ – nicht nur im Blick auf seine metaphorisch-photographische Konnotation – auf das Bild, als die Seite seiner Operationalisierung, zu beziehen: Die impliziten Voraussetzungen, die Deleuze im vorphilosophischen Bild in Form von Postulaten formuliert, kommen demgemäß als eine allgemeine *Einstellung* philosophisch zur Wirkung.

⁴ Vgl. Deleuze 1968, 175f.

⁵ Vgl. Deleuze 1968, 172.

⁶ Deleuze 1968, 171 (Übers. P.G.).

⁷ Deleuze 1968, 174.

⁸ Deleuze 1968, 1.

seiner ‚Eingeborenheit‘ entblößt und die es jedes Mal als etwas behandelt, das nicht immer schon existiert hat, sondern als etwas, das unnatürlich und erzwungen anfängt?“¹ Deleuzes metaphilosophische Kritik an jeglicher philosophischen ‚Eingestelltheit‘ hat also zu ihrer positiven Kehrseite die Idee eines Denkens ohne Bild, das sich bedingungslos dem empirischen und mathematisierbaren Kräftefeld reiner „Begriffe“ aussetzt.

An dieser Stelle soll nicht der Gehalt von Deleuzes philosophischem Ansatz, sondern nur der Status seiner darin vorausgesetzten metaphilosophischen Kritik kurz diskutiert werden. Der interessanteste Punkt in Deleuzes metaphilosophischer Auffassung scheint mir darin zu liegen, dass Deleuze eine äußerliche Deformation des Denkens (durch das vorphilosophische Bild) destruieren möchte, um im Ergebnis zu einem reinen Denken zu gelangen, dessen Begriffe derart in einem Kräftefeld stehen, dass man wohl auch sie wiederum als äußerlich deformiert bezeichnen kann. Das bedeutet, Deleuzes hier besprochene metaphilosophische Kritik zielt nicht auf eine Ausschaltung von äußerlichen Deformationen des Denkens schlechthin ab, sondern nur auf solche Deformationen, die transzendentalphilosophisch² operieren und damit Bedingungen betreffen, die das Denken beim Denken des Zu-denkenen von sich her mitbringt. In diesem Sinne trüge die Form der Gegen-Ständlichkeit selbst schon den Deformationscharakter in sich, weil sie eine Deformation dessen wäre, was eigentlich *an sich* zu denken wäre. Das eigentliche Ziel der metaphilosophischen Kritik Deleuzes ist also gerade die in dieser Arbeit verfolgte metaphilosophische Auffassung, die besagt, dass das Denken – und dementsprechend auch das Zu-denkende – notwendigerweise einstellungsgebunden ist. Im Kontext von Deleuzes Auffassung lässt sich meine gegenläufige Position nun so erläutern, dass es zwar auch in ihr um die Herausstellung einer Deformation des reinen Denkens geht, dass diese Deformation aber im Unterschied zu Deleuze nicht im mystisch-mathematischen Kräftefeld der „Begriffe“, sondern in der Eingestelltheit des denkenden Subjekts zu situieren ist.

Dieser metaphilosophische Disput kann an dieser Stelle natürlich nicht argumentativ entschieden werden. Es kann aber auf das Problem hingewiesen werden, dass Deleuzes metaphilosophische Position die Sinnhaftigkeit eines radikalen Skeptizismus einfach voraussetzt,³ denn nur unter dieser Voraussetzung hat sein Ideal eines Denkens ohne Voraussetzung, eines Denkens ohne Bild, überhaupt einen Sinn. Es ist zu beachten, dass in diesem Argument nicht auf eine wohlfeile retorsive Widerlegung der deleuzeschen metaphilosophischen Position abgezielt wird (durch Hinweis auf die angebliche Paradoxie der Voraussetzung von Voraussetzungslosigkeit), sondern nur auf ihre eigene Bedingtheit, die in ihr selbst nicht thematisiert wird und vielleicht gar

¹ Deleuze 1968, 177f. (Übers. P.G.).

² Vgl. Deleuze 1968, 174 („ce modèle transcendantal impliqué dans l’image“).

³ Dass der Sinn von Skepsis an einschränkende Bedingungen geknüpft ist, zeigt schon Wittgenstein in *Über Gewissheit*.

nicht recht thematisiert werden kann. Für diese Thematisierung scheint es mir aber nahe liegend zu sein, auf die Idee der Einstellungsgebundenheit zurückzukommen und etwa von einer „skeptizistischen Einstellung“ als dem Boden von Deleuzes metaphilosophischer Auffassung zu sprechen. Falls sich dieser Zusammenhang als zwingend herausstellt, ist damit zwar eine Kritik an Deleuzes metaphilosophischem Selbstverständnis (als einer Verkennung der Eingestelltheit des Denkens) verbunden, ohne dass damit jedoch die von Deleuze im diesem Kontext eingeführten Motive (Deformiertheit auch des reinen Denkens, Kritik der Natürlichkeit des Denkens, Kritik des „guten Willens“ als Eingangsbedingung des Denkens) vom Tisch sind.

b) Deleuzes modifizierter metaphilosophischer Standpunkt von 1991

Es ist jedoch angebracht, noch etwas bei Deleuzes „Bild des Denkens“ zu verweilen. Denn im gemeinsam mit Félix Guattari verfassten *Qu'est-ce que la philosophie?*¹ (1991) wird ersichtlich, dass Deleuze seinen früheren metaphilosophischen Standpunkt auf eine aufschlussreiche Weise modifiziert. Das Werk lässt sich dabei als ein Versuch verstehen, das, was zuvor unter dem Stichwort des Begriffsmystischen bloß angedeutet wurde, in einem großen metaphilosophischen Modell ausführlich darzulegen. Philosophie wird dabei als eine Disziplin bestimmt, die sich gegenüber den Wissenschaften und Künsten dadurch auszeichnet, dass sie *Begriffe erschafft*.² Ein großer Teil des Buches besteht darin, die strukturelle Eigenart philosophischer Begriffe von anderen Äußerungen des Denkens („Universalien“, „Funktiven“, „Prospekten“, „Perzepten“, „Affekten“), die sozusagen anderen Logiken als der genuin philosophischen gehorchen, abzugrenzen.³ Hier soll uns jedoch primär die positive Charakteristik, die die Autoren liefern, interessieren: Das Empirische der Begriffsmystik wird dahingehend geklärt, dass die philosophischen Begriffe nicht als fertig gegebene Einheiten, sondern als (zu erschaffende) „Sensibilia“ aufzufassen sind,⁴ wobei die Autoren nun sogar so weit gehen, die kantisch-transzendentalphilosophisch anmutende Rede von einer „Erkenntnis durch Konstruktion von Begriffen in der möglichen Erfahrung oder Anschauung“⁵ als legitim zuzulassen. Diese kleine Versöhnungsgeste gegenüber der Transzendentalphilosophie deutet bereits auf eine Modifikation der früheren Auffassung hin. Philosophische Begriffe hängen demgemäß von einer *Konstruktion* „in einer ihnen eigentümlichen Anschauung“⁶ ab. Diese Konstruktion ist abhängig von „Problemen“ und „Ebenen“. Die Autoren illustrieren

¹ Zitate folgen der deutschen Ausgabe: Deleuze/Guattari 2000.

² Vgl. Deleuze/Guattari 2000, 9f.

³ Siehe v.a. den zweiten Teil des Buches: Deleuze/Guattari 2000, 135–237.

⁴ Vgl. Deleuze/Guattari 2000, 9.

⁵ Deleuze/Guattari 2000, 12.

⁶ Ebd.

diese Termini unter anderem am Beispiel des cogito und dem dabei zu beobachtenden Verständniswandel von Descartes zu Kant: Der Verständniswandel wird so rekonstruiert, dass er mit der Errichtung einer neuen Ebene und der Konstruktion eines neuen Problems einhergeht.¹

In unserem Zusammenhang ist vor allem die Rede von „Ebene“ bedeutsam, die im zweiten Kapitel des Buches als „Immanenzebene“ erläutert wird,² denn darin kommt *erstens* die angesprochene Modifikation gegenüber *Différence et répétition* deutlich zum Tragen, die *zweitens* noch dazu in die Richtung der hier verfolgten Idee der Einstellungsgebundenheit des Denkens verweist. Diese beiden Punkte gilt es im Folgenden zu entwickeln.

In *Différence et répétition* schien Deleuze in seiner Kritik des „Bildes des Denkens“ noch auf ein voraussetzungsloses Denken, ein Denken ohne Bild, abzielen. Nun kommt er im gemeinsamen Buch mit Guattari auf dieses Thema zurück: „Die Immanenzebene ist kein gedachter oder denkbarer Begriff, sondern das *Bild des Denkens*, das Bild, das das Denken sich davon gibt, was denken, vom Denken Gebrauch machen, sich im Denken orientieren... bedeutet. Das ist keine Methode, denn jede Methode betrifft möglicherweise die Begriffe und setzt ein derartiges Bild voraus.“³ Die Philosophie wird dabei nun doppelt charakterisiert, als die Erschaffung von Begriffen und als die Errichtung einer Ebene: „Der Begriff ist der Anfang der Philosophie, die Ebene aber ist deren Gründung.“⁴ Der wesentliche Punkt ist nun, dass der philosophische Begriff in Zusammenhang mit einem *Ereignis* steht bzw. sogar mit einem Ereignis zusammenfällt,⁵ während die Ebene als *Horizont* dieses begrifflichen Ereignisses aufzufassen ist.⁶ Mit der Rede vom „Ereignis“ des Begrifflichen ist zunächst einmal die Auffassung abgewehrt, dass sich der philosophische Begriff auf eine in einem *vorbegrifflichen Erleben* zugängliche Gegebenheit *außerhalb seiner* zu beziehen hätte.⁷ Die Rede von „Ereignis“ steht also auch in dem Dienst, den Immanenzcharakter des Begrifflichen herauszustellen.

¹ Vgl. bes. Deleuze/Guattari 2000, 39.

² Siehe Deleuze/Guattari 2000, 42–69.

³ Deleuze/Guattari 2000, 44 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Deleuze/Guattari 2000, 49. Vgl. auch Deleuze/Guattari 2000, 42: „Die Philosophie ist Konstruktivismus, und der Konstruktivismus besitzt zwei komplementäre Aspekte, die sich wesensmäßig voneinander unterscheiden: Begriffe erschaffen und eine Ebene entwerfen.“

⁵ Vgl. die folgenden Formulierungen: „Der Begriff ist der Umriß, die Konfiguration, die Konstellation eines *künftigen* [?; P.G.] Ereignisses.“ (Deleuze/Guattari 2000, 40) „Der philosophische Begriff bezieht sich nicht – kompensatorisch – auf das Erleben, sondern besteht – durch seine eigene Schöpfung – in der *Schaffung* eines Ereignisses [...] Die Größe einer Philosophie bemißt sich an der Natur der Ereignisse, zu denen wir durch ihre Begriffe *berufen* werden oder die wir dank ihrer in den Begriffen *freizusetzen* vermögen.“ (Deleuze/Guattari 2000, 41) Hingegen: „Die Begriffe *sind* Ereignisse [...]“ (Deleuze/Guattari 2000, 43), und später: „Weder Denotation eines Sachverhalts noch Bedeutung des Erlebnisses, *ist* der Begriff das Ereignis als reiner Sinn, der unmittelbar die Komponenten durchläuft.“ (Deleuze/Guattari 2000, 168) Alle Hervorheb. v. P.G.

⁶ Das gekürzte Zitat der vorigen Anm. lautet in seiner Fortsetzung: „Die Begriffe sind Ereignisse, die Ebene aber ist der Horizont der Ereignisse, der Speicher oder der Vorrat der rein begrifflichen Ereignisse [...]“ (Deleuze/Guattari 2000, 43)

⁷ Zur Kontrastierung von Erlebnis und Ereignis vgl. Deleuze/Guattari 2000, 40f., und im Dienste der Bestimmung des „radikalen Empirismus“: „Das Ereignis [mit dem es der radikale Empirismus zu tun hat; Anm. P.G.] bezieht

Mit dieser Abgrenzung des Begriffs (qua Ereignis) vom Erleben und dem damit verbundenen Immanenzcharakter der Begriffe – als „fragmentarischen *Ganzheiten*“¹ – scheint zunächst jede mögliche Bezugnahme auf etwas Nichtbegriffliches abgeschnitten zu sein. Doch dieser Eindruck wird durch die Einführung der Immanenzebene auf bemerkenswerte Weise enttäuscht: „Beginnt die Philosophie mit der Schöpfung der Begriffe, so muß die Immanenzebene als *vorphilosophisch* angesehen werden. Sie wird *vorausgesetzt*, und zwar nicht derart, wie ein Begriff auf andere Begriffe verweisen kann, sondern so, daß die Begriffe selbst auf ein *nicht-begriffliches* Verständnis verweisen.“² Dieser Satz, der zu einer Rehabilitierung der Voraussetzung und damit des Bildes des Denkens führt, muss zunächst irritieren, denn wie ist dieser Bezug auf ein Nichtbegriffliches zu denken, ohne in den gerade anhand der Erlebnis-Diskussion ausgeschlossenen Transzendenzbezug zurückzufallen? Mit dem Ausschluss des Transzendenzbezugs des Denkens bleibt Deleuze im Übrigen auf der Spur des „reinen Denkens“, von dem oben in der Diskussion von *Différence et répétition* die Rede war, die dort aber in einer *äußerlichen Deformiertheit* des Denkens zu kulminieren schien. Der jetzt eingeführte Bezug auf ein Nichtbegriffliches bei streng festgehaltener Ausschaltung von Transzendenz scheint aber nun auf die Konzeption einer *innerlichen Deformiertheit* des philosophischen Denkens hinauszulaufen, die Deleuze/Guattari in eine interessante Nähe zur Idee der Einstellungsgebundenheit des Denkens stellt, wie sie in dieser Arbeit konzipiert ist (*siehe oben Vorbegriff, Seite 26ff.*). Deshalb ist es nun von höchstem Interesse zu sehen, mit welchen Mitteln Deleuze/Guattari diese innerliche Deformiertheit entwickeln. Möglicherweise ergeben sich dadurch neue Explikationsmittel für die Weils *Logik der Philosophie*.

Im Zentrum des Interesses steht die Charakterisierung der nichtbegrifflichen Immanenzebene als eines „Horizonts“: Die Ebene als Horizont der begrifflichen Ereignisse ist jedoch „*nicht der relative Horizont*, der als eine Grenze fungiert, sich mit dem Beobachter verändert und die beobachtbaren Sachverhalte umschließt, *sondern der absolute Horizont*, der von jedem Beobachter unabhängig ist und das Ereignis als Begriff von jedem sichtbaren Sachverhalt unabhängig macht, in dem es sich verwirklichte.“³ Hier ist erstens wichtig, dass der Horizontbegriff von einer Subjektivierung, also einer Bezugnahme auf ein transzendentes (= dem Denken äußerlich bleibendes) Subjekt abgelöst wird: Der Horizont ist nicht Horizont *für das denkende Subjekt*, sondern im strengen Sinne Horizont *des begrifflichen Ereignisses*, gehört also ganz zum Begriff, ohne selbst begrifflich zu sein. Deshalb können die Autoren das Vorphilosophische oder Nichtbegriffliche auch folgen-

nicht das Erleben auf ein transzendentes Subjekt = Ich, sondern bezieht sich im Gegenteil auf den immanenten Überflug eines subjektlosen Feldes [...].“ (Deleuze/Guattari 2000, 56; in diesem Kontext beziehen sich die Autoren übrigens auf Sartres Aufsatz „Die Transzendenz des Ego“). Zur Kritik am phänomenologischen Gebrauch von philosophischen Begriffen als „Funktionen des Erlebens“ s. Deleuze/Guattari 2000, 165ff.

¹ Deleuze/Guattari 2000, 42 (Hervorheb. P.G.).

² Deleuze/Guattari 2000, 48 (Hervorheb. P.G.).

³ Deleuze/Guattari 2000, 43 (Hervorheb. P.G.).

dermaßen erläutern: „Vorphilosophisch meint nichts Präexistentes, sondern etwas, *das nicht außerhalb der Philosophie existiert*, wenngleich es von dieser vorausgesetzt wird. Es sind dies ihre inneren Bedingungen. Das Nicht-Philosophische ist vielleicht tiefer im Zentrum der Philosophie als die Philosophie selbst und bedeutet, daß die Philosophie nicht hinlänglich auf bloß philosophische oder begriffliche Weise verstanden werden kann, sondern in ihrem Wesen sich auch an die Nicht-Philosophen wendet.“¹ Die Rede von der *Ebene* des Begriffes als einem *Horizont* soll also auf ein dem Begrifflichen *immanentes* Nichtbegriffliches verweisen.

Damit hängt ein zweiter Punkt zusammen: Der dem Begrifflichen immanente Horizont ist, wie es in obigem Zitat hieß, ein *absoluter* Horizont, d.h. im Begrifflichen ist horizontal nicht nur auch *anderes* anwesend, sondern immer schon *alles*, und dies trotz des Fragmentcharakters, der das Begriffliche auszeichnet.² Deleuze/Guattari sprechen demgemäß vom „All-Einen der Immanenzebene“³, und davon, dass der absolute Horizont in einer „unendlichen Bewegung“ „stets und immer schon auf der Immanenzebene erreicht“⁴ ist. Der in unserer philosophiologischen Perspektive entscheidende Punkt ist aber nun, dass die gerade angeführte *Absolutheit*⁵ der nichtbegrifflichen Ebene als innerem Horizont des Begriffs mit einer *Pluralität* der Ebenen zusammengedacht wird: Es gibt, so konstatieren die Autoren, *verschiedene* Bilder des Denkens, d.h. eine Pluralität von absoluten Immanenzebenen, und deshalb muss erklärt werden, „warum es vielfältige, voneinander geschiedene Immanenzebenen gibt, die im Laufe der Geschichte aufeinander folgen oder miteinander rivalisieren, und zwar gerade nach Maßgabe der berücksichtigten, ausgewählten unendlichen Bewegungen [...]. Die Ebene ist also der Gegenstand einer unendlichen Spezifizierung [...]“.⁶ Damit ist nichts anderes als unser philosophiologisches Grundproblem auf eine neue Weise formuliert.⁷

¹ Deleuze/Guattari 2000, 49.

² Zum Fragmentcharakter vgl. Deleuze/Guattari 2000, 30, sowie ferner 27: „Ein Begriff ist eine Heterogenese, das heißt eine Anordnung seiner Komponenten durch Nachbarschaftszonen.“

³ Deleuze/Guattari 2000, 46; vgl. auch Deleuze/Guattari 2000, 59.

⁴ Deleuze/Guattari 2000, 45.

⁵ Vgl. auch Deleuze/Guattari 2000, 43, wo die Ebene als „das unbegrenzte, formlose Absolute“ und in mathematischer Metaphorik als „fraktal“ charakterisiert wird.

⁶ Deleuze/Guattari 2000, 46f.

⁷ Bemerkenswert ist ferner, dass das Streben nach dem „Wahren“ (ein Sich-im-Denken-Orientieren an dem Wahren) – genau dieses Streben bildet den Beginn von Weils *Logik der Philosophie*, wie wir sehen werden – als ein *Beispiel* für eine Immanenzebene genannt wird (vgl. Deleuze/Guattari 2000, 47). Diesem Bezug zur Wahrheit entspricht „das klassische Bild“ (Deleuze/Guattari 2000, 62) des Denkens. Deleuze/Guattari unterscheiden in diesem Kontext zwei weitere Bilder des Denkens (ein aufklärerisches sowie ein „modernes“), sodass sich hier eine kleine dreistufige „Logik der Philosophie“ ergibt. Jedoch muss hier sogleich eine wichtige Einschränkung gemacht werden: In der Auffassung von Deleuze/Guattari kann es eigentlich keine „Logik“ zwischen den Immanenzebenen geben, da ihr Entwurf auf letztlich irrationale Mittel zurückbezogen wird: „[...] ihr Entwurf rekurriert auf schwer eingestehbare, wenig rationale und vernünftige Mittel. Es sind Mittel, die aus dem Reich des Traums stammen, aus dem pathologischen Prozeß, aus esoterischen Erfahrungen, aus Trunkenheit oder Exzeß.“ (Deleuze/Guattari 2000, 50) Demgemäß gibt es für die Autoren keine vernünftige Sammlung („Logik“) der Bilder des Denkens, sondern nur die Verwerfung des klassischen Wahrheitsbezugs – „vergeblich beruft man sich deshalb auf ein derartiges Verhältnis, um die Philosophie zu definieren“ (Deleuze/Guattari 2000, 63) – im Namen einer „besten“ Ebene, die mit dem „modernen Bild“

Um diese „Mannigfaltigkeit“ der absoluten Ebenen verständlich zu machen, schlagen die Autoren schließlich ein Modell der *Blättrigkeit* vor: „Die Immanenzebene ist *blättrig*.“¹ Dieses Modell kann uns vor allem die Vereinbarkeit von Absolutheit und Pluralität anschaulich machen, da nämlich zwei aufeinanderliegende Blätter (Pluralität) trotz ihrer Verschiedenheit dieselbe Fläche (Absolutheit) bedecken können. Die Absolutheit der jeweiligen Immanenzebene ist auch darin zu sehen, dass sie ein nicht-reduktiver Umgang mit dem *Chaos* sein soll: Die Immanenzebene ist „gleichsam ein Schnitt durch das Chaos“² bzw. „ein über das Chaos gespanntes Sieb“³, die eine spezifische Konsistenzebene eröffnen, ohne jedoch das Unendliche des Chaos preisgeben zu dürfen: „Das Problem der Philosophie besteht darin, eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist (das Chaos besitzt in dieser Hinsicht mentale wie physische Existenz).“⁴

Das hier von Deleuze/Guattari präsentierte metaphilosophische Modell lässt sich vielleicht folgendermaßen resümieren: Das chaotische Absolute, das in diesem Modell den Ausgangspunkt bildet, macht die kontingente Konstruktion einer nichtbegrifflichen Konsistenzebene erforderlich, erlaubt aber zugleich eine Pluralität von nichtbegrifflichen Konsistenzebenen, die zwar in sich jeweils „logos“ haben,⁵ deren Verhältnis aber dank ihrer jeweiligen immanenten Absolutheit keiner „Logik“ der Philosophie mehr gehorchen kann.⁶ Denn eine Logik der Philosophie käme in diesem Kontext der von Deleuze/Guattari diskutierten, aber verworfenen Idee gleich, die „gesamte Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Errichtung *einer* [einzigen] Immanenzebene“⁷ darzustellen. Auch wenn also die deleuzesche „Immanenzebene“ ein funktionales Analogon zur weilschen „Einstellung“ ist (mit dem *tertium comparationis* der *innerlichen*

des „Unvermögens“ des Denkens in Verbund steht (wenngleich vielleicht nicht schlechthin mit ihm identisch ist) und die den „Sockel“ aller denkbaren Ebenen bildet sowie mit einer bestimmten Geste des Denkens verbunden ist: „Vielleicht ist dies die höchste Geste der Philosophie: nicht so sehr DIE Immanenzebene denken, sondern zeigen, daß sie da ist, ungedacht in jeder Ebene.“ (Deleuze/Guattari 2000, 69) Hier zeichnen sich aufschlussreiche Differenzen zwischen Weils Logik der Philosophie und Deleuzes Metaphilosophie der Bilder des Denkens ab, die bei Weil insbesondere an der fundierenden Rolle der Einstellung/Kategorie der „Wahrheit“ und dem dagegen bloß relativen Charakter der Einstellung/Kategorie des „Endlichen“, die in etwa den „modernen“ deleuzeschen Standpunkt zum Ausdruck bringt, festzumachen sein werden.

¹ Deleuze/Guattari 2000, 59.

² Deleuze/Guattari 2000, 50.

³ Deleuze/Guattari 2000, 52.

⁴ Deleuze/Guattari 2000, 51. Eine andere Bezeichnung für das Chaos ist das „Virtuelle“ (Deleuze/Guattari 2000, 135). Zum unterschiedlichen Umgang mit dem Unendlichen des Chaos, der die verschiedenen Disziplinen Kunst, Wissenschaft und Philosophie auszeichnet, vgl. Deleuze/Guattari 2000, 234f.

⁵ Zum „Logos“ der „Sieb-Ebene“ vgl. Deleuze/Guattari 2000, 52.

⁶ Vgl. Deleuze/Guattari 2000, 50. Die Autoren führen an dieser Stelle einen anderen Grund als die von mir im Text genannte immanente Absolutheit an. Sie sprechen nämlich von „wenig rationalen und vernünftigen Mitteln“ des Entwurfs der Ebenen (Traum, Pathologien, Esoterik, Trunkenheit, Exzess), bei denen man sich jedoch fragen kann, ob mit ihnen nicht doch wieder eine vorschnelle *äußerliche* Deformiertheit des Denkens ins Spiel gebracht wird. Jedenfalls scheint mir in diesem Theoriekontext nicht klar, wie diese Mittel im Sinne der modellierten *innerlichen* Deformiertheit zu denken sind. Vielleicht lässt sich das Werk Richirs generell als einen Versuch lesen, genau diesen Zusammenhang phänomenologisch aufzuklären (vgl. bes. Richir 2000).

⁷ Deleuze/Guattari 2000, 53 (Hervorheb. P.G.).

Deformiertheit), so lässt sich doch zugleich auch die Differenz nicht übersehen: Im gerade erläuterten Modell ließe sich die Position von Weils Logik der Philosophie so ausdrücken, dass in ihr der Versuch gemacht wird, die gesamte Philosophie auf *einer* Immanenzebene darzustellen, dabei jedoch den pluralen Charakter möglicher anderer Immanenzebenen (die in der Vielheit der Einstellungen zum Ausdruck kommen) systematisch zu berücksichtigen. Die in der *Logik der Philosophie* behandelten reinen philosophischen „Einstellungen“ wären in diesem Sinne als *Darstellungen der anderen Immanenzebenen auf einer spezifischen Immanenzebene*, nämlich auf derjenigen, die das philosophiologische Projekt möglich macht, zu verstehen.

Abschließend sei noch auf das neben Begriff und Ebene dritte Element hingewiesen, das nach Deleuze/Guattari die Philosophie charakterisiert: die *Begriffsperson*, deren Hauptfunktion darin besteht, das korrelative Subjekt der zu entwerfenden oder schon entworfenen Immanenzebene zu sein: „Die Begriffe leiten sich nicht aus der Ebene her, es bedarf der Begriffsperson, um sie auf der Ebene zu erschaffen; wie es ihrer auch bedarf, um die Ebene selbst zu entwerfen.“¹ Mit der Rede von Begriffspersonen ist keine Psychologisierung des Denkens verbunden – die Autoren heben sie deutlich von „psychosozialen Typen“² ab. Die Rolle der Begriffsperson ist es, – in geologischer Metaphorik – „die absoluten Territorien, Deterritorialisierungen und Reterritorialisierungen des Denkens zu manifestieren“³ bzw. – in mathematischer Metaphorik – die „Unbekannte“ des Problems, zu dem die Ebene die Bedingungen liefert und die Begriffe die Lösung formulieren, zur Erscheinung zu bringen.⁴ Im Zusammenhang der Begriffsperson ist die Rede von der *Singularität* des Begriffs zu verstehen, die die Autoren bereits in der Einleitung eingeführt haben:⁵ Philosophische Begriffe sind immer von einer personalen Singularität signiert,⁶ wobei aber letztlich nicht das natürliche Autoren-Ich, sondern eine – der Immanenzebene sich anpassende und angepasste – Begriffsperson das Wort führt. Insofern handelt es sich bei der Philosophie um einen „Sprechakt in der dritten Person, in dem stets eine Begriffsperson ‚ich‘ sagt“⁷. Ein wichtiger Fall von einer Begriffsperson, die zu den Formationsbedingungen des klassischen Bildes des Denkens gehört, ist „der Freund“, eine Begriffsperson, die durch die agonale Situation innerhalb der griechischen Polis geprägt ist und in den Namen des Philosophen als „Freund der Weisheit“ Eingang gefunden hat: „[...] der Freund, wie er in der Philosophie erscheint, [bezeichnet] nicht mehr eine äußere Person, ein Beispiel oder einen empirischen Umstand, sondern *eine innere Gegen-*

¹ Deleuze/Guattari 2000, 86.

² Deleuze/Guattari 2000, 76.

³ Deleuze/Guattari 2000, 79 (Hervorheb. i.O.).

⁴ Vgl. Deleuze/Guattari 2000, 93.

⁵ Deleuze/Guattari 2000, 11: „Jede Schöpfung ist singular, und der Begriff als genuin philosophische Schöpfung ist immer eine Singularität.“

⁶ Zur Signatur vgl. Deleuze/Guattari 2000, 12 u. 73.

⁷ Deleuze/Guattari 2000, 73.

*wart im Denken, eine Möglichkeitsbedingung des Denkens selbst, eine lebendige Kategorie, ein transzendentes Erleben.*¹

In philosophielogischer Perspektive ist dieses metaphilosophische Konzept der Begriffsperson höchst bemerkenswert, da es ergänzend zum Konzept der nichtbegrifflichen Immanenzebene ein Mittel an die Hand gibt, die Rede von der Einstellungsgebundenheit des Denkens auf eine Weise verständlich zu machen, die sie vor einer Psychologisierung oder Soziologisierung bewahrt. Mit der unabdingbaren Rolle der Begriffsperson als einem zweiten nichtbegrifflichen Element im philosophischen Begreifen ist bei Deleuze/Guattari darüber hinaus auch die Idee verknüpft, dass es in der Metaphilosophie nicht um eine „universale *Enzyklopädie* des Begriffs“, sondern nur um die „bescheidenere Aufgabe“ einer „*Pädagogik* des Begriffs“ gehen kann, „die die Bedingungen des Erschaffens [sc. von Begriffen] als Faktoren von singular bleibenden Momenten analysieren müßte.“² Dieses Konzept einer Pädagogik des Begriffs kann uns einen Schlüssel zum Verständnis von Weils Logik der Philosophie liefern.

Zuletzt eine Bemerkung zur Art und Weise, wie Deleuze/Guattari ihr Projekt ausführen. Die Autoren präsentieren ein beeindruckendes metaphilosophisches Modell von Philosophie – die drei wichtigsten Elemente habe ich erläutert, das Original enthält jedoch zahlreiche Verfeinerungen –, das zum großen Teil in mathematisch-geologischer Metaphorik ausgearbeitet ist. Das Modell wird immer wieder in eigenen Abschnitten auf Beispiele aus der Philosophiegeschichte angewandt. Aus der Fruchtbarkeit dieser Anwendungen scheint sich so etwas wie eine Bestätigung des Modells zu ergeben. Dennoch habe ich einige methodische Bedenken: Sind mathematisch-geologische Modellvorstellungen wirklich das geeignete – der eigentümlichen Sache der Philosophie angemessene – metaphilosophische sprachliche Darstellungsmittel? Ein Grund für die modellierende Vorgehensweise könnte in der Absicht der Autoren liegen, eine neutrale, philosophiefreie metaphilosophische Darstellung zu liefern, wenn der Klappentext des Buches hier richtig informiert: „Gilles Deleuze’ und Félix Guattaris Antwort [auf die Frage ‚Was ist Philosophie?‘] will keine neue Philosophie sein, sondern die Voraussetzungen, die Unbekannten der Frage benennen.“ Aber ist dies eine adäquate bzw. eine überhaupt mögliche metaphilosophische Zugangsweise? Als Leser kann man den Eindruck bekommen, dass das ganze Modell von Philosophie in der Luft hängt und nach einer argumentierenden – etwa phänomenologischen, d.h. sich an der Erfahrung des Philosophen mit dem Denken ausweisenden – Fundierung verlangt. Denn die Frage ist immer: Woher wissen die Autoren das alles, woher haben sie ihr Modell, welche Erfahrung von Philosophie steht dahinter? Anhand dieses Mangels

¹ Deleuze/Guattari 2000, 7 (Hervorheb. P.G.). Zur „geophilosophischen“ Frage, in welchem Sinne Griechenland zum ersten „Territorium“ der Philosophie wurde, s. Deleuze/Guattari 2000, Kap. 4, 97–131; „Freundschaft“ gilt dabei als eines der drei zentralen „griechischen Merkmale“ (Deleuze/Guattari 2000, 100).

² Deleuze/Guattari 2000, 17f.

könnte man das Buch gegen sich selbst richten: „Es ist immer die gleiche Melancholie, die aus den mittelalterlichen Disputationen und Quodlibets aufsteigt, in denen man erfährt, was ein jeweiliger Doktor gedacht hat, aber nicht, warum er es gedacht hat (das Ereignis), und auf die man in vielen Philosophiegeschichten stößt, die die Lösungen Revue passieren lassen, ohne je zu wissen, welches das Problem ist [...]“¹ Diese Melancholie des ausständigen Warum trifft auch auf den Leser von Deleuze/Guattari zu. Freilich handelt es sich nur dann um einen Mangel des von Deleuze/Guattari bevorzugten modellierenden Denkens, wenn ihr metaphilosophisches Werk als ein Stück Philosophie aufzufassen ist. Wenn aber nicht, bleibt noch die obige Frage bestehen, ob eine Modellierung eine adäquate „Reflexion“ der Philosophie darstellen kann. An diesem Punkt werden wir in Weils *Logik der Philosophie* eine ganz andere Vorgehensweise antreffen: Seine Metaphilosophie wird in der Gestalt einer Ersten Philosophie auftreten. Diese Gestaltung bildet den Leitfaden der folgenden Relektüre des philosophiologischen Systems.

¹ Deleuze/Guattari 2000, 92.

Fazit

Die vorangegangene Ausarbeitung eines Vorbegriffs der Logik der Philosophie hat den Nutzen, das Problem einer Logik der Philosophie von dem hegelianisierenden Systemanspruch, mit dem die Logik der Philosophie bei Weil verschmolzen ist, zu entkoppeln. Diese Befreiung der philosophologischen Problematik von ihrer Systemgestalt hat sich in den Untersuchungen zur philosophologischen Vorgeschichte, deren Feld sich durch den Vorbegriff eröffnete, konkretisiert und diversifiziert. Eine Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens ist in der Philosophiegeschichte auch dann schon gegenwärtig, wenn sie nicht in der Form einer Kategorienlehre oder eines hegelschen Systems auftritt. Der von Kant eingeführte und von Fichte philosophologisch zugespitzte eigentümliche *Interessenbegriff* hat dabei zuerst unsere Aufmerksamkeit erregt, weil er der inneren Deformation des Denkens, die das philosophologische Grunddatum bildet, gerecht wird und daher ein Analogon des Einstellungsbegriffs darstellt. Dagegen war Hegels Versuch, sich über diese innere Deformation des Denkens durch menschliche Interessen zu erheben, auf aufschlussreiche Weise dazu genötigt, die Einleitung ins System zuletzt auf den bloßen „Entschluss“ zu einem „eigentümlichkeitslosen Denken“ zu reduzieren. Im Gegensatz dazu fand sich bei Schelling eine weitreichende Gedankenarbeit am sprunghaften Übergang zwischen verschiedenen philosophischen Einstellungen, die als Vertiefung von Fichtes philosophischem Ansatz interpretiert werden kann.

Der hegelschen *Ent-Deformierung* der Philosophie entgegnete Dilthey durch die Zurückführung der internen Deformation auf die „gedankenbildende Arbeit des Lebens“, die als Muster für verschiedene alternative Externalisierungsstrategien in der Metaphilosophie des 20. Jahrhunderts gelten kann. Hegel und Dilthey stehen für die paradigmatischen Gegenpole im Umgang mit der inneren Deformiertheit des Denkens: ihrer Reduktion auf das reine Denken (das kategoriale Gelten) bzw. das reine Leben (das eingestellte Sein). Beide Strategien kommen allerdings darin überein, die Deformation zu externalisieren, sei es nun im Modus der Aberkennung eines bloßen Scheins aus der Perspektive des reinen Denkens (Hegel) oder sei es im Modus der Anerkennung einer grundlegenden Wirklichkeit aus der Perspektive des sich vollziehenden individuellen Lebens (Dilthey).

Im 20. Jahrhundert hat Cassirer eine modifizierte und erweiterte transzendente Logik des umfassenden Geisteslebens auf den Weg gebracht, mit der ein spezifischer Sinnbegriff – „Sinn“ als funktionale „Begriffsform“ – in die philosophologische Problemstellung eingeführt wird. Lasks Unternehmen einer ausdrücklichen „Logik der Philosophie“ lässt sich in diesem Rahmen als der Versuch verstehen, das von Cassirer zum Ausdruck gebrachte *neukantianische Paradigma der*

Sinnanalyse gemäß der „Panarchie“ der logischen Form auch auf die Sphäre philosophischer Geltungsgegenstände (cogitata) anzuwenden. Lasks Prinzip der Materialbestimmtheit der Form transzendiert jedoch bereits das neukantianische Paradigma der Sinnanalyse und bietet eine phänomenologische Vertiefung an, für die sich in Bezug auf die philosophielogische Problemstellung beim frühen Heidegger Ansätze fanden, die in Richtung einer Kategorienlehre des geschichtlichen Denkens wiesen. Die hierfür zentrale Vermittlergestalt ist allerdings Husserl, da er die Möglichkeit einer nicht-psychologistischen Thematisierung der cogitationes eröffnet hat, was ihn als ersten zu einer expliziten Einstellungslehre des Denkens geführt hat. In Hinblick auf eine phänomenologische Methodenlehre hat Husserl den für die philosophielogische Problematik entscheidenden operativen Zusammenhang zwischen Einstellung und Sinn gesehen und das *phänomenologische Paradigma der Sinnanalyse* zum Ausdruck gebracht, in der „Sinn“ als korrelationaler Erfahrungsgehalt („Seinssinn“) auftritt. Für eine phänomenologische Relektüre der *Logik der Philosophie* ist daher Husserls Methodenlehre von zentraler Bedeutung. Im Gegensatz dazu kann sich eine phänomenologische Relektüre zwar nicht auf die im Exkurs behandelte deleuzsche Modellierung des philosophischen Denkens berufen, doch geben insbesondere die von Deleuze beschriebenen denkimmanenten *nichtbegrifflichen* Elemente („Immanenzebene“ und „Begriffsperson“) wichtige architektonische Aufschlüsse für eine Konzeptualisierung der Eingestelltheit des Denkens.

Bei der nun folgenden Relektüre der *Logik der Philosophie*, die durch eine phänomenologische Grundlegung eingeleitet wird, ist zu beobachten, welche Stellung die im ersten Teil dieser Arbeit entwickelten Motive bei Weil erhalten.

II. Weils Logik der Philosophie in phänomenologischer Relektüre

Aber das Wehende höre,
die ununterbrochene Nachricht, die aus Stille sich bildet...
... [als] das Leere in jene
Schwingung geriet, die uns jetzt hinreißt und tröstet und hilft.
(Rilke, 1. *Duineser Elegie*)

1. Grundlegung einer phänomenologischen Relektüre

a) Philosophielogische Grunderfahrung als Ausgangspunkt

In der vorliegenden Arbeit verstehe ich den Anspruch der weilschen Logik der Philosophie darauf, Erste Philosophie zu sein, als Schlüssel zu ihrem Verständnis: „Die *Erste Philosophie* ist also keine Theorie des Seins, sondern die Entwicklung des *logos*, des Diskurses, für sich selbst und durch sich selbst, in der Wirklichkeit der menschlichen Existenz, die sich in ihren Verwirklichungen versteht, insofern sie sich verstehen *will*. Sie ist nicht Ontologie, sie ist Logik, nicht des Seins, sondern des konkreten menschlichen Diskurses, der Diskurse, die den Diskurs in seiner Einheit bilden.“ (LP 69) Vor der Klärung dessen, was der Titel „Erste Philosophie“ hier bedeutet, kann bereits aus der bloßen Nennung dieses Anspruchs ein mögliches Missverständnis bezüglich der Konzeption einer Logik der Philosophie ausgeräumt werden. Denn offenbar bedeutet der genannte Anspruch, dass die Logik der Philosophie selbst ein Stück Philosophie sein will, und nicht etwa ein Metadiskurs zur Philosophie: Wo wäre der Ort diesseits der Philosophie, von dem aus ein solcher Metadiskurs sprechen könnte? Wenn aber die *Logik der Philosophie* in gewisser Rücksicht in der Tat als ein Metadiskurs erscheinen wird, dann kann dies nur so verstanden werden, dass es sich um einen selbst noch *philosophischen* Metadiskurs zur Philosophie handelt. Deshalb ist der Ausdruck „Logik der Philosophie“ zuerst als ein *genitivus subjectivus* zu verstehen: Es ist die Philosophie selbst, die sich vor die Aufgabe einer eigentümlichen Logik gestellt sieht. Die Aufgabe besteht thematisch aber darin, selbstbezüglich die Logik der Philosophie (*genitivus obiectivus*) zu erfassen. Wenn diese Aufgabe keine willkürliche Hyperreflexion sein soll, in der der Philosoph – auf der Suche nach absoluter Letztbegründung – in einem hyperbolischen Reflexionswahn sich selbst und die eigene philosophische Tätigkeit begründen will, sondern als eine Antwort auf eine genuin philosophische Frage (d.h. auf ein Problem, das der Philosoph nicht erfindet, sondern das sich ihm als etwas, was zu denken gibt, vorgängig stellt), dann muss eingangs gezeigt werden, welche *Grunderfahrung* es ist, die das Reflexionsniveau, auf dem eine Logik der Philosophie spielt,

als ein genuin philosophisches Problemfeld *eröffnet*. Was ist also die philosophiologische Grunderfahrung?

Mit Heidegger kann die Erfahrung, die der Metaphysik zugrunde liegt, in ihrer Grundfrage gefasst werden: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?¹ Die metaphysische Grunderfahrung ist demnach die Erfahrung der *Kontingenzt des Seins*. Nicht nur die Wesensbestimmungen des Seienden (das Was des Seins), sondern auch das Dass des Seins kann zur Frage werden. Die Metaphysik als klassische Erste Philosophie ist die generelle Antwortgestalt auf diese Frageerfahrung, als der Versuch, das Seiende nicht nur in einer partikularen Hinsicht, sondern in der allgemeinen, alle besonderen Sichtweisen umfassenden Sichtweise: als Seiendes, d.h. in seinem Sein selbst, zu verstehen. Analog zu der Frage, die die metaphysische Grunderfahrung ausdrücklich macht, kann nun die philosophiologische Grunderfahrung in die folgende Fragegestalt gebracht werden: *Warum denken wir, und nicht vielmehr nicht?* Die Grunderfahrung ist hier die Erfahrung der *Kontingenzt des Denkens*. Die *Logik der Philosophie* kann dann analog zur Metaphysik als der Versuch verstanden werden, das Denken als Denken zu begreifen.

Handelt es sich hier wirklich um eine philosophische Grunderfahrung? Ist denn das Denken – in metaphysischer Sicht – nicht einfach ein Fall des Seienden im Allgemeinen und ist daher die Kontingenzerfahrung des Denkens nicht bereits in der Kontingenzerfahrung des Seins enthalten? Soll die Erfahrung der Kontingenzt des Denkens als philosophische Grunderfahrung gelten können, dann muss sie auf die metaphysische Grunderfahrung bezogen werden, und zwar als *reflexive Radikalisierung* der Erfahrung der Kontingenzt des Seins: Kontingent ist nicht nur das Sein, kontingent ist auch das durch diese Erfahrung der Kontingenzt des Seins aufbrechende *Denken des Seins*. Wir können, aber wir müssen nicht nach dem Sein fragen, d.h. allgemein: wir können, aber wir müssen nicht philosophisch denken. Das Aufbrechen der Kontingenzt des Seins ist selbst noch kontingent, d.h. es ist das Ereignis einer Erfahrung, die der Mensch im Denken macht. Die Erfahrung der Kontingenzt des Seins wird zur Kontingenzt der Erfahrung des Denkens; die Erfahrung der Kontingenzt des Seins ist selbst noch kontingent und fordert uns dadurch auf, sie als solche zu denken. Da diese kontingente Erfahrung (der Kontingenzt des Seins) nichts anderes als das philosophische Denken in seinem Ursprungsmoment ist, bedeutet der Versuch, dieser vertieften Kontingenzerfahrung denkerisch zu entsprechen, nichts anderes als ein Denken des Denkens.

Ist nun aber die Frage nach dem Sein *die* philosophische Grunderfahrung? Ist die Erfahrung der Kontingenzt des Seins die eine Erfahrung, durch die sich die Dimension des philosophischen Denkens mit einem Schlag zur Gänze eröffnet? Das heißt, ist alle Philosophie letztlich Metaphy-

¹ Vgl. Heidegger 1976, 103–122.

sik? Heideggers Konzept der *Seinsgeschichte*¹ kann als der Versuch verstanden werden, einen hermeneutischen Rahmen für den Vollzug einer Reduktion der Geschichte der Philosophie auf die Seinsfrage bereitzustellen. Verstanden als eine Art von phänomenologischer Reduktion, ist diese Weise der Auseinandersetzung mit der Philosophiegeschichte legitim, weil jede verstehende Aneignung der Geschichte nur durch eine besondere Hinsicht eröffnet werden kann. Doch bereits angesichts der Heteromorphie der Philosophiegeschichte kann bezweifelt werden, dass es nur *eine* philosophische Frage gibt, auf die die philosophischen Einstellungen und Lehren in der Geschichte nur verschieden antworten, indem sie sie verschieden entfalten, vertiefen, verdecken, vergessen. Angesichts der Entdeckung einer philosophiologischen Grunderfahrung, in der das (ontologische) Denken qua Erfahrung der Kontingenz des Seins selbst noch als kontingent erfahren wird, zeigt sich vollends, dass die *Erfahrung der Kontingenz des Seins, d.i. das Seinsdenken, nicht die Erfahrung des Denkens schlechthin ist.*

Die Erfahrung der Kontingenz betrifft also nicht nur das Seinsdenken in der Wirklichkeit seines historischen Auftretens. Zum Kontingenzcharakter des Seinsdenkens gehört ebenso die Frage, ob das philosophische Denken notwendig Seinsdenken, d.h. ob die Erfahrung, die das Denken in seinem Ursprung ausmacht, notwendig eine Erfahrung der Kontingenz des Seins ist. Die Kontingenz betrifft also auch die innere Weise des Denkens, nicht nur sein äußerlich-historisches Auftreten. Mit der reflexiven Erfahrung (*Denken II*) der Kontingenz der Erfahrung (*Denken I*) der Kontingenz (des Seins) wird also deutlich, dass es *mehr als eine* philosophische Grunderfahrung gibt, weil es mehr als eine Art zu denken gibt: Die Kontingenzerfahrung der metaphysischen Grunderfahrung wird selbst zu einer neuen philosophischen Grunderfahrung, d.h. zur Eröffnung einer neuen philosophischen Fragedimension, und zwar genau zu einer solchen, in der nach Wesen, Einheit und Vielheit der philosophischen Grunderfahrungen, nach der Ursprungsdimension des philosophischen Denkens in seiner Einheit und Vielfalt gefragt wird. Durch diese philosophiologische Grunderfahrung eröffnet sich ein neuer Blick in die Philosophiegeschichte, eine neue Frage für die Auseinandersetzung mit den philosophischen Einstellungen und Lehren in der Geschichte, und damit eine neue Weise der phänomenologischen Reduktion: Eine Reduktion der Philosophiegeschichte nicht (1) auf die Seinsfrage (auf Weisen der als Schickung verstandenen Erfahrung der Kontingenz des Seins: *seinsgeschichtliche Hermeneutik*), nicht (2) auf Weisen des theoretischen Einhegung der Erfahrung der Kontingenz des Seins (*ontologische Hermeneutik*), sondern (3) auf Weisen der Erfahrung der Kontingenz des Denkens (*philosophiologische Hermeneutik*).

Für eine philosophiologische Hermeneutik stellt sich die Aufgabe, die kontingenten Weisen der Erfahrung des philosophischen Denkens in ein systematisch versammelndes, philosophisches

¹ Vgl. Heidegger 2007, 3–30.

Verständnis (*logos*) zu bringen. Dieser Aufgabe entspricht eine Logik der Philosophie, nun verstanden als *Logik der Kontingenz des Denkens*.

b) Neuprofilierung der Ersten Philosophie als Logik der (Frage-)Erfahrung

Die Ontologie ist die klassische Erste Philosophie, weil sie die allgemeine Antwort auf die metaphysische Grunderfahrung, verstanden als *die* philosophische Grunderfahrung, ist. Da es keine fundamentalere und zugleich allgemeinere Erfahrung als die Erfahrung der Kontingenz des Seins gibt, kann die Ontologie als „Grund- und Gesamtwissenschaft“¹ bezeichnet werden. Sie ist dann die *Erste Wissenschaft*, hinter die nicht sinnvoll zurückgegangen werden kann. Begriffslogisch bekundet sich dies in der allgemeinen, alle Differenzen und Singularitäten inkludierenden Reichweite des Seinsbegriffs: „Sein“ drückt nicht eine abstrakte (von den Differenzen zwischen den Seienden abschende), sondern die konkrete Allgemeinheit aus, denn der Seinsbegriff erlaubt die Subsumtion einer analogen Vielfalt, wodurch selbst noch das Singuläre in die Gemeinschaft der Seienden aufgenommen werden kann. Diese *konkrete Allgemeinheit* wird durch den Terminus „Sein“ freilich auf bloß *abstrakte* Weise zum Ausdruck gebracht: Der Begriff bringt den differenziellen Reichtum nur als eine indifferente Einheit zur Sprache. Insofern dient der Seinsbegriff als Leitfaden für eine unendliche Aufgabe: Die abstrakt antizipierte konkrete Totalität muss über die Erfahrung – wobei sich die Varianten der Ontologie dadurch unterscheiden, dass in ihnen je Verschiedenes als ontologisch relevante Erfahrung anerkannt wird – konkretisiert werden.

In der philosophiologischen Grunderfahrung wird jedoch, wie gesehen, der Glaube an die eine philosophische Grunderfahrung erschüttert. Für die metaphysische Grunderfahrung folgt daraus nicht, dass sie ihren Charakter als Grunderfahrung verliert und zu einer beliebigen Erfahrung neben anderen herabsinkt, sondern lediglich, dass die faktische Wirklichkeit einer anderen Grunderfahrung, die in nichts anderem besteht als darin, die Kontingenz des Denkens zu erfahren (die philosophiologische Grunderfahrung), für die Möglichkeit weiterer philosophischer Grunderfahrungen, die sich nicht auf das Metaphysische/Ontologische reduzieren lassen, öffnet. Angesichts dieser Möglichkeit einer irreduziblen Pluralität von Grunderfahrungen kann sich die Aufgabe einer Ersten Philosophie nicht mehr damit begnügen, auf eine bestimmte kontingente Grunderfahrung zu antworten, sondern muss auf die (in sich auf eine Pluralität verweisende) *Kontingenz* der Grunderfahrung selbst antworten. Nichts anderes ist die philosophiologische Grunderfahrung, die deshalb keine bestimmte weitere kontingente Grunderfahrung *neben* der metaphysischen Grunderfahrung ist, sondern die Erfahrung der Kontingenz der Grunderfahrungen

¹ Coreth 1994, 20.

selbst, also die Reflexivität jeder bestimmten kontingenten Grunderfahrung. Sie ist also im Unterschied zu den konkreten Grunderfahrungen eine *formale*, d.h. bloß reflexiv für das Denken bedeutsame, Grunderfahrung. Die Problematik der Unterscheidung von konkreten und formalen Grunderfahrungen wird später innerhalb des Vollzugs der *Logik der Philosophie* als die Unterscheidung zwischen konkreten und formalen Kategorien behandelt werden (*siehe unten insbesondere Seite 328ff.*).

Die Erfahrung der Kontingenz des Denkens ist zwar nur formaler Natur, aber nichtsdestotrotz ist es eine philosophische Grunderfahrung. Ihren außerordentlichen Charakter erhält sie dadurch, dass sie nur für den Philosophen im reflexiven Blick auf den eigenen Vollzug des Denkens eine Grunderfahrung ist. Die philosophiologische Grunderfahrung ist also eine Erfahrung des Denkens mit sich selbst und nicht mit einem in der Welt begegnenden Anderen. Dadurch ergibt sich eine erneuerte Möglichkeit, der Aufgabe einer Ersten Philosophie zu entsprechen. Denn wenn die Erste Philosophie angesichts der erfahrenen Kontingenz des Denkens nicht mehr darin bestehen kann, einer bestimmten kontingenten Grunderfahrung zu entsprechen (z.B. als Seinswissenschaft), bleibt doch immer noch die Möglichkeit, der Erfahrung der Kontingenz des Denkens selbst zu entsprechen. Die Kontingenz des Denkens wird so als eine formale, reflexiv-höherstufige philosophische Grunderfahrung gefasst, die es gerade durch ihren formalen Charakter erlaubt, die Möglichkeit einer neuen Ersten Philosophie zu sehen.

Die erblickte Möglichkeit dieser philosophischen Aufgabe sichert jedoch nicht ihre Wirklichkeit. Denn die Aufgabe der neuen Ersten Philosophie besteht darin, der Kontingenz des Denkens philosophisch zu entsprechen. Dies kann nicht anders geschehen als in der Gestalt der oben genannten philosophiologischen Hermeneutik, die die Aufgabe hat, die kontingenten Weisen der philosophischen Grunderfahrung systematisch zu versammeln. Es kann jedoch nicht vorentschieden werden, ob sich diese philosophiologische Hermeneutik *als Logik der Kontingenz des Denkens (Logik der Philosophie) realisieren* lässt. Solange sich aber diese Hermeneutik nicht als eine solche Logik realisiert, bleibt die Möglichkeit bestehen, dass sich die erfahrene Kontingenz des Denkens nicht mehr philosophisch sammeln lässt. Ob es also ein *legein* gibt, das der philosophiologischen Grunderfahrung entspricht, ist am Beginn dieser Aufgabe durch keine vorhergehende methodologische Reflexion zu entscheiden. In der vorliegenden Grundlegung der Relektüre wird deshalb aus methodischen Gründen das Gelingen dieses *legein* der *Logik der Philosophie antizipiert*, und zwar um einleitend einen Blick auf die Gesamtgestalt der *Logik der Philosophie* zu erhalten. Denn nur über eine solche Antizipation ist es möglich, den Grundcharakter der *Logik der Philosophie* in den Blick zu bekommen.

Die neue Erste Philosophie muss ihre Gestalt dadurch erhalten, dass sie der philosophiologischen Grunderfahrung entspricht. *Wie* dieses Entsprechen vollzogen werden kann, erhellt durch

diese Einsicht nicht. Zu Beginn kann die Gestalt der hier gesuchten Ersten Philosophie nur formal angezeigt werden: Unter „Erster Philosophie“ sei im Folgenden die Aufgabe einer *begrifflichen Darstellung des Einen und Ganzen*, die sich methodisch an die phänomenologische und transzendentalphilosophische Analyse von Erfahrung hält, verstanden.¹ Eine solche Erste Philosophie ist keine Philosophie des Ersten (im epistemologischen Sinne einer Prinzipienphilosophie).² Diese Erste Philosophie sucht kein Erstes, das als *fundamentum inconcussum* zu dienen hätte, keinen absoluten Beginn, von dem aus das wissbare Ganze deduziert werden könnte. Mit der formalen Bestimmung der Ersten Philosophie als begrifflicher Darstellung des Einen und Ganzen ist auch nicht vorherbestimmt, dass es sich dabei um eine ontologische Darstellung handeln muss. Eine ontologische Darstellung wäre eine solche, die das Ganze des Seienden auf das Eine des Seins bezöge, sei es nun in allgemein-metaphysischer Weise durch die Herausstellung von *Seinsweisen*, die das jeweilige Seiende fundieren (Sein als Grund des Seienden), oder in speziell-metaphysischer Weise durch die Fundierung des Seins in einem *höchsten Seienden* (als Onto-Theo-Logik).³ Dagegen ist kritisch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Mittel der ontologischen Sprache für die Darstellung des Einen und Ganzen nicht ausreichen. Die oben dargestellte philosophiologische Grunderfahrung gibt darauf bereits einen ersten Hinweis.

Welchen Status haben aber die philosophischen Begriffe, die das Eine und Ganze zur Sprache bringen sollen? Die erstphilosophischen Begriffe werden hier hinsichtlich ihres Status als architektonische verstanden:⁴ Architektonische Begriffe erhalten ihren ontologischen Sinn nicht durch einen theoretisch vorstellenden, direkten Bezug auf ontische Gegebenheiten, sondern *indirekt*

¹ Eine Darstellung und Interpretation der Geschichte der Ersten Philosophie, die diese formale Anzeige rechtfertigen könnte, müsste mindestens folgende Stationen behandeln: Die von Aristoteles instituierte Erste Philosophie als Wissenschaft des Seins (vgl. Met. IV, 1003a20; Met. VI, 1026a30); die von Descartes vollzogene Umformung der Ersten Philosophie zu einer erkenntnistheoretischen Prinzipienwissenschaft (vgl. Gethmann 1972, 727f.), in der die cogito-Erfahrung den Angelpunkt bildet; die von Kant vollzogene architektonische Umgestaltung der Philosophie; die von Hegel konzipierte Erste Philosophie als ein System der sich selbst darstellenden Idee; Heideggers Denken des Ereignisses, mit der besonderen Rolle, die darin die Sprache spielt; der von Levinas stammende Entwurf der Ersten Philosophie als Ethik, in der der Anspruch zum Ersten wird; die von Husserl begründete Erste Philosophie als einer phänomenologischen Analyse der Sinnkonstitution, die von E. Fink in einer transzendentalen Methodenlehre systematisch vertieft und von M. Richir zur Frage nach der Phänomenalisierung des Sinns selbst radikalisiert wird. Damit sind die wesentlichsten Inspirationen und Problemhorizonte genannt, die dem hier verfolgten Konzept von Erster Philosophie zugrunde liegen. Um den Titel des „posthegelianischen Kantianismus“ zu erläutern, werden im Text insbesondere die systematischen Bezüge zu Kant und Hegel thematisiert.

² Vgl. bereits Hegels Argument gegen prinzipienphilosophische Vorstellungen vom Absoluten: „In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt [...]. Jene Antizipation, dass das Absolute Subjekt ist, ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich, denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung. Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, dass das Wissen nur als Wissenschaft oder als System wirklich ist, und dargestellt werden kann. Dass ferner ein so genannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn es wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Prinzip ist.“ (Hegel 1807, 17f.)

³ Vgl. Heidegger 2002b.

⁴ Der Begriff „Architektonik“ geht in seinem philosophischen Gebrauch auf Kant zurück (vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B 860/A 832), wird aber von Richir (sachlich vermittelt über Finks „transzendente Methodenlehre“) wieder aufgenommen (vgl. Richir 2001, 27; Fink 1988).

über den Bezug auf epistemologische Gegebenheitsweisen für das philosophierende Subjekt. Der ontologische Sinn wird damit nicht unmittelbar in Gestalt von ontologischen Gegebenheitsweisen vorgestellt, sondern die Letzteren reflektieren sich in epistemologischen Gegebenheitsweisen, die *quoad nos*, für das philosophierende Subjekt, das unmittelbar Erste sind.

Diese Auffassung des philosophischen Begriffs geht der Sache nach auf Kant zurück, der eine Vielzahl von epistemologischen Gegebenheitsweisen und damit einhergehenden Erkenntnisvermögen unterschieden hat: Der sinnlich erscheinende allgemeine Gegenstand wird *erkannt* durch die gegenstandskonstitutiven Kategorien des Verstandes; die Idee bzw. das Postulat werden *gedacht* durch die das Unbedingte fordernde reinen theoretischen bzw. praktischen Vernunft; der sinnlich erscheinende der besondere Gegenstand (Naturzweck) wird *erfahren* durch das regulative Prinzip der Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft.¹ In den genannten epistemologischen Gegebenheitsweisen (Erkennen, Denken, Erfahren) spiegeln sich nach der hier vertretenen Auffassung je besondere ontologische Gegebenheitsweisen wider, wobei sich der Grad der Klarheit umgekehrt proportional zur ontologischen Bedeutsamkeit verhält: Je klarer eine epistemologische Gegebenheitsweise, umso uninteressanter für die Ontologie. Denn eine phänomenologische Ontologie will gerade das phänomenal zur Sprache bringen, was sich zunächst und zumeist verbirgt.² Der allgemeine Gegenstand der möglichen Erfahrung ist im Erkennen am Klarsten gegeben, da er darin als bestimmter auftritt. Die Ideen und Postulate werden zwar nur gedacht, sind aber ebenfalls noch in einem Modus der Klarheit gegeben, weil sich die Gegebenheitsweise rein aus der jeweiligen Totalitätsforderung der Vernunft ergibt. Der in der Erfahrung gegebene besondere Gegenstand hingegen ist am Unklarsten gegeben, denn es lässt sich aus dem erfahrungsmäßig Gegebenen kein transzendentes Prinzip auf eindeutige Weise erschließen, sondern Letzteres kann nur über den Umweg einer hermeneutischen Analogiebildung inventiv und niemals abschließend gewonnen werden. Dieser Modus des Erfahrens in der reflektierenden Urteilskraft ist ontologisch am Bedeutsamsten, weil sich in ihm ein „Dialog mit der Wirklichkeit“³

¹ Zum kantischen Unterschied von Erkennen und Denken nach Weil vgl. PK 31–62. Den Gegebenheitsmodus des Naturzwecks als „Erfahrung“ zu bezeichnen, geht zwar terminologisch über Kant – der den Erfahrungsbegriff vieldeutig verwendet – hinaus; aber eine phänomenologische Relektüre der *Kritik der Urteilskraft* könnte zeigen, dass das regulative Gegebensein des Naturzwecks als ein selbständiger und ‚echter‘ Erfahrungsmodus verstanden werden muss. „Erfahrung“ meint in diesem Fall die Widerfahrnis einer Geformtheit, die nicht aus dem konstituierenden Subjekt stammt und deshalb den Anspruch stellt, dass ihr nachträglich in Gestalt der regulativen *Inventio* eines transzendentalen Prinzips entsprochen wird.

² Zu diesem phänomenologischen Phänomenbegriff vgl. Heidegger 1993, 35.

³ Schaeffler 1995. Es ist merkwürdig, dass Schaeffler in seinem bedeutendem Werk zwar die *Kritik der reinen Vernunft* und die *Kritik der praktischen Vernunft* im Sinne einer dialogischen Theorie der Erfahrung deutet, dass aber die *Kritik der Urteilskraft*, die m.E. als Quellgrund für eine solche dialogische Theorie der Erfahrung angesehen werden müsste, unkommentiert ausgeklammert bleibt. Daraus ergibt sich für die Kant-Interpretation Schaefflers aber ein Problem: Implizit versteht er die Erfahrung, von der in der *Kritik der reinen Vernunft* die Rede ist, im Modus der reflektierenden Urteilskraft, d.h. als eine *besondere* (naturwissenschaftliche) Erfahrung, die den Ausgangspunkt für die Ausarbeitung der Formen des Anschauens und Denkens der *Kritik der reinen Vernunft* bildet. Diese Erfahrung erweist sich angesichts der „Heteromorphie der Orientierungssysteme“ als kontingent und kann deshalb in einer so genannten

entspinnt: Statt die erfahrungsmäßig angetroffene Bestimmtheit des Gegebenen unter die transzendentalen Bestimmungen des konstituierenden Subjekts, d.h. unter die Kategorien des Verstandes, zu subsumieren und zu reduzieren (Modus des Erkennens der *Kritik der reinen Vernunft*), wird im Modus des Erfahrens auf den Anspruch der erfahrungsmäßig angetroffenen Überbestimmtheit durch die regulative Invention eines transzendentalen Prinzips, das sich wiederum vor dem Anspruch des in der Erfahrung Gegebenen bewähren muss, geantwortet. Die erkenntnismäßigen Bestimmungen des Gegebenen stammen daher im Modus des Erfahrens der reflektierenden Urteilskraft nicht originär aus dem transzendentalen Subjekt (d.h. sie sind keine konstituierenden Bestimmungen), sondern sie sind responsive Versuche, dem begrifflich unerschöpflichen Gehalt des in der besonderen Erfahrung Gegebenen zu entsprechen (regulative Bestimmungen). Diese faktische Unerschöpflichkeit des besonderen Erfahrungsgegenstandes zeigt sich als unabschließbare Dialogik: Das begriffliche Entsprechen lässt sich niemals so zu Ende bringen, dass der aus der Erfahrung gewonnene Begriff (die begriffene Erfahrung) die Erfahrung rechtmäßig substituieren könnte, sondern der Sinn des je gewonnenen Begriffs realisiert sich nur in der Wiederholung der Erfahrung, deren Vollzug neuerlich einen unbegriffenen „Rest“, eine prinzipielle Unerforschlichkeit zurücklässt.¹ Doch kann hier nicht von einem Scheitern des ontologischen Begreifens gesprochen werden, denn es ist gerade der treffliche Begriff, der den Sinnüberschuss des besonderen Phänomens zur Erscheinung bringt: Dem Begriff gelingt es zwar nicht, die Erfahrung als Ganze „auf den Begriff“ zu bringen, d.h. er trifft zwar nicht die Erfahrung als Ganze; aber er trifft *etwas in der Erfahrung*, einen ontologischen Aspekt des Phänomens, von dem aus sich weitere Erfahrungen machen lassen.

„transzendentalen Erfahrung“, d.h. einer horizontverändernden Erfahrung, verwandelt werden (vgl. ebd. 27 u. 70). Die Geltung der *Kritik der reinen Vernunft* wird somit von Schaeffler (mit Rekurs auf Cassirer) kulturphilosophisch relativiert (vgl. ebd. 46–51). Dagegen müsste m.E. zwischen der Erfahrung im Modus der reflektierenden Urteilskraft und der Erfahrung im Modus der bestimmenden Urteilskraft, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* leitend ist, d.h. zwischen der besonderen-wirklichen Erfahrung und der allgemein-möglichen Erfahrung, streng unterschieden werden: Die allgemeine Erfahrung der *Kritik der reinen Vernunft* ist keine immunisierte, überraschungsresistent gewordene besondere Erfahrung, sondern die *mögliche Erfahrung*, von der aus sich die *notwendigen* Minimalbedingungen jeder *wirklichen* Erfahrung entwickeln lassen. Der Geltungsbereich der von der *Kritik der reinen Vernunft* entfalteten Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung ist dadurch nicht spezifisch auf eine besondere (naturwissenschaftliche) Erfahrung bezogen, sondern *universal*, d.h. gültig für jede wirkliche Erfahrung. Zugleich aber ist dieser Geltungsbereich ontologisch *minimal*, weil die Bedingungen nur den notwendigen Rahmen jeder Erfahrung betreffen, jedoch nicht die konkrete Bestimmtheit der besonderen Erfahrung, deren faktische Gegebenheit (als ein Mehr an Bestimmtheit, das sich nicht auf die erkenntnismäßige Bestimmung des Gegebenen mittels Subsumtion unter die Verstandesbegriffe reduzieren lässt) nach einem anderen epistemologischen Zugangsmodus verlangt: nicht mehr nach dem Modus des Erkennens, sondern nach dem Modus des Erfahrens.

¹ Im Beispiel von Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft“ der *Kritik der Urteilskraft*: Der in einer besonderen Erfahrung gegebene natürliche Organismus veranlasst mittels Analogiebildung die Invention des Prinzips der Zweckmäßigkeit, sodass nun die besondere Gegebenheit als „Naturzweck“ begriffen werden kann. Aber dieses Begreifen löst nicht das Geheimnis des Lebendigen, sondern realisiert sich abermals nur im vertieften Erfahren des Lebendigen. Kant drückt dies so aus, dass das Prinzip bloß „regulativ“ ist und die heuristische Funktion eines „Leitfadens“ hat. Eine genaue Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* müsste zeigen, dass mit diesen eigentümlichen Charakterisierungen der reflektierenden Begegnisart keine subjektivierende Einklammerung der ontologischen Frage verbunden ist.

Der Modus des Erfahrens in der reflektierenden Urteilskraft ist also der ontologisch zentrale Modus eines architektonischen philosophischen Begriffs, weil sich durch ihn Gegebenheiten bestimmen lassen, die nicht begrifflich vorstrukturiert sind. „Erfahrung“ ist so nicht mehr Subsumtion der Wirklichkeit unter den Begriff (bestimmende Urteilskraft), sondern Begegnung mit der Wirklichkeit, aus der der Begriff – quasi als „Funke“ der kontingenten Begegnung – allererst entspringt. Damit konkretisiert sich der Sinn der oben gegebenen formalen Anzeige der gesuchten Ersten Philosophie als begrifflicher Darstellung des Einen und Ganzen: Wenn die begrifflich-architektonische Darstellung des Einen und Ganzen ontologisch relevant bleiben soll, d.h. wenn sie das Erbe der klassischen Ersten Philosophie als Ontologie übernehmen können soll, dann muss diese Darstellung im Modus des Erfahrens der reflektierenden Urteilskraft vollzogen werden. Die Begriffe müssen Momente eines Dialogs mit der Wirklichkeit sein. Wenn die *Logik der Philosophie* die gesuchte Erste Philosophie ist, dann muss sie demnach als *Weg der Erfahrung* und als *Dialog mit der Wirklichkeit* verstanden werden können.¹

Aus diesem Bezug auf den reflektierenden Modus des Erfahrens kann bereits auf die Art und Weise vorausgeblickt werden, wie die *Logik der Philosophie* ihren Anspruch erfüllt, das Eine und Ganze nicht-hegelisch *auf den Begriff* zu bringen: Ihr gelingt dies nicht als ontologische *Vorstellung* des Einen und Ganzen (in den Begriffen des Seins und des Seienden), d.h. nicht so, dass sich die das Eine und Ganze vorstellenden Begriffe vom Vollzug der Erfahrung ablösen ließen, sondern nur so, dass selbst der letzte, umfassende Begriff – der sich in der *Logik der Philosophie* als der Begriff des *Sinns* herausstellen wird – in einem doppelten Sinne auf die Erfahrung verwiesen bleibt: zurückverweisend auf die Grunderfahrungen, die er formal zur Sprache bringt,² und darin vorverweisend auf eine außerordentliche Grunderfahrung, in der die Form des Sinns selbst noch zum Phänomen wird.³ Damit ist das Thema einer (doppelten) Schematisierung des Sinns angerissen, das jedoch erst am Ende – anlässlich der Kategorien „Sinn“ und „Weisheit“ der *Logik der Philosophie* – konkret entfaltet werden kann. Bereits jetzt kann aber deutlich werden, dass der ausgezeichnete Begriff, der das Eine und Ganze in architektonischer Weise „auf den Begriff“ zu

¹ Vgl. Kirscher 1990, der die *Logik der Philosophie* als „système du dialogue“ (ebd. 248) bezeichnet. Diese Akzentuierung des dialogischen Charakters der *Logik der Philosophie* trifft sich auch mit dem Selbstverständnis Weils, wie exemplarisch die Aufsätze „Souci pour la philosophie. Souci de la philosophie“ (PR I, 7–22) und „Vertu du dialogue“ (PR I, 279–295) zeigen. Dort heißt es beispielsweise: „La philosophie se montre alors essentiellement dialogique ; elle ne peut se donner pour un monologue que par une méconnaissance de sa nature.“ (PR I, 14) Freilich meint Weil hier in erster Linie einen Dialog zwischen den Philosophien: Die Philosophie ist „le dialogue des philosophies, c'est-à-dire [...] la mise en relation des thèses soutenues dans le monde, en quoi il est indifférent [...] que ces thèses sont présentées comme philosophiques ou comme non-philosophiques“ (PR I, 12). Die vorliegende Arbeit will zeigen, dass der philosophiegeschichtliche Dialog der Thesen in einem erstphilosophischen Dialog mit der Wirklichkeit gründet.

² Vgl. die unten dargestellte „erste Schematisierung“: Im Medium der Form des „Sinns“ schematisieren sich die Kategorien zu Einstellungen: *siehe unten Seite 328ff.*

³ Vgl. die unten dargestellte „zweite Schematisierung“: Der Sinn selbst schematisiert sich in der „Weisheit“ als der Erfahrung der gemeinsamen Wurzel, der Einheit von Diskurs und Wirklichkeit: *siehe unten Seite 337ff.*

bringen vermag, nur so fungieren kann, dass er auf eine außerordentliche Erfahrung hin öffnet, in der dem Begreifen Hören und Sehen vergeht und nichts mehr vorgestellt wird: eine Erfahrung des *Wesens* der Sprache. Die *Logik der Philosophie* erfüllt dadurch ihre erstphilosophische Aufgabe, das Eine und Ganze begrifflich darzustellen, dass sie das *ontologische Wesen der Sprache* angemessen ins philosophische Denken bringt.¹ Dieser „sprachphilosophische“ Aspekt wird ein Gesichtspunkt der folgenden Relektüre der *Logik der Philosophie* sein.

Entgegen einer verbreiteten Interpretation wird hier also nicht die Ansicht vertreten, dass sich in der *Logik der Philosophie* die Erste Philosophie als *Anthropologie* konstituiere,² in der die ontologische Frage nach dem Sinn von Sein durch die ‚bescheidenere‘ anthropologische Frage nach dem Sinn unserer menschlichen Existenz ersetzt würde und in der „Sinn“ nicht als *existenzielle* Struktur des Daseins, sondern bloß als *existenzielles* Problem für den Menschen aufgefasst würde. Eine Logik der Philosophie hat zwar insofern eine anthropologische Schlagseite, als sie nicht mehr unmittelbar die Wirklichkeit schlechthin, sondern den *Bezug* des denkenden Menschen zur Wirklichkeit thematisiert, weshalb die *Logik der Philosophie* nicht Seins- und Wirklichkeitsweisen, sondern menschliche Einstellungen zum Gegenstand hat. Es geht in ihr nicht ontologisch um Strukturen der Wirklichkeit, sondern um konkret-existenzielle Zugangsweisen zur Wirklichkeit, wobei die ontologische Zugangsweise, die nach Strukturen der Wirklichkeit fragt, nur eine bestimmte Möglichkeit unter anderen darstellt. Diese nicht-ontologische Methode bedeutet aber keine Anthropologisierung der Philosophie, sondern vielmehr ihr reflexives Zu-sich-Kommen. Es wird nicht das Thema des Seins durch das Thema des Menschen ersetzt (etwa als Folge der Ansicht, dass man zuerst etwas über das Wesen des Menschen wissen müsse, um etwas über die Wirklichkeit erfahren zu können), sondern es wird das Thema der Kontingenz des Seins durch das Thema der Kontingenz des Denkens reflexiv radikalisiert. Eine Logik der Philosophie handelt also eigentlich nicht unmittelbar vom Menschen, sondern vom Denken. Dieses Denken des Denkens wird allerdings auf dem Weg der *Logik der Philosophie* die *Endlichkeit* des Denkens und damit zugleich den konkreten Menschen, der diesem Denken „zugrunde“ liegt, als Themen entdecken. Dies bedeutet, dass das Menschliche nicht den Ausgangspunkt der Ersten Philosophie

¹ Vgl. LP 420, wo Weil die *Logik der Philosophie* mit einer philosophischen „Analyse der Sprache“ identifiziert: „Wenn dieser Begriff [„Analyse der Sprache“; P.G.] einen philosophischen Sinn hat, dann fällt er mit dem der philosophischen Logik zusammen.“ Diese Betrachtungsweise verfolgt Quillien (1982b) in seiner transzendentallogischen Interpretation der Anfangskategorien der *Logik der Philosophie*. Nach Quillien gibt Weil dabei aber „jede Ontologie und jede ontologische Nostalgie auf und entdeckt den SINN in seiner Nacktheit, der nicht mehr Sinn-von ist [...]“ (Quillien 1982a, 53).

² Perine (1991) spricht von der Philosophie Weils als einer „philosophie du point de vue de l’homme“ (ebd. 131) und weist jedes ontologische Verständnis der *Logik der Philosophie* zurück (vgl. ebd. 165); Buée (1987) nennt die *Logik der Philosophie* eine „anthropologie du sens“ (ebd. 178), weil im Gegensatz zu Gadamer der Sinn bei Weil nicht als ein ontologisches, sondern als ein anthropologisches Problem behandelt werde (vgl. ebd. 179, 187f.). Savadogo (2003) versteht die *Logik der Philosophie* als „logique des formes d’expression de l’humanité“ (ebd. 78) und das Denken Weils insgesamt als Antwort auf die existenzielle Sinnfrage des Menschen (vgl. ebd. 11). Quéré (2011, 592) ist der Auffassung, dass die „anthropologische Dimension“ der *Logik der Philosophie* „irreduzibel“ ist.

bildet, sondern in einem bestimmten Stadium der Reflexion – einem Stadium, das sich in der *Logik der Philosophie* in den Kategorien, die auf das „Absolute“ folgen, manifestiert – zu einem Problem für die *eine* Philosophie wird. Das philosophische Denken reflektiert sich dann als das, was es von Beginn an schon war: als eine menschliche „orientierende“ Tätigkeit in der Welt.

Mit dieser anthropologischen Schlagseite hängt zusammen, dass die der philosophierenden Tätigkeit insgesamt zugrunde liegende Grunderfahrung als *Frageerfahrung* herausgearbeitet werden muss.¹ Denn der absolute Beginn bzw. das jeweilige Wiederbeginnen der philosophierenden Orientierungssuche in der Welt kann nur als Antwort auf das (geschichtliche) Aufbrechen einer (bestimmten) Fraglichkeit verstanden werden. Vor diesem Hintergrund ist also zu erwarten, dass die *Logik der Philosophie* als Logik der Kontingenz des Denkens zugleich als eine Logik der philosophischen Frageerfahrung auftreten wird.² Die kontingenten philosophischen Grunderfahrungen sind nicht einfach logisch präexistente (am logischen Ursprung synchrone) Denkweisen, die bloß historisch diachron aktualisiert werden können, sondern sie sind ursprünglich geschichtlich verfasst, insofern sie logische Stationen des geschichtlichen Aufbrechens der philosophischen Frageerfahrung bezeichnen, woraus sich ein genetischer Zusammenhang mit folgenden Hauptmomenten ergibt: Einem Zustand der absoluten Fraglosigkeit und des Nicht-Fragens folgt das Aufbrechen der Fraglichkeit schlechthin; dies bildet den Boden für eine dialektische Kette von bestimmten Fraglichkeiten und Antworten, in der sich der Dialog mit der Wirklichkeit entfaltet; den Horizont dieser bestimmten Fraglichkeiten und Fraglosigkeiten bildet eine neue Fraglosigkeit und ein Nicht-mehr-Fragen. Die Relektüre der *Logik der Philosophie* muss deshalb zeigen, wie sich diese logischen Momente des Frageereignisses in Gestalt von philosophischen Kategorien manifestiert.

c) Systemanspruch und Dialektik der Erfahrung

Die *Logik der Philosophie* präsentiert sich als ein *System von Kategorien und Einstellungen*. Der Anspruch auf ein System ist zunächst zu diskutieren, weil sich selbst beim wohlgesinnten zeitgenössischen philosophischen Leser gegenüber diesem Anspruch der unmittelbarste Widerstand regt: Ist dieser Systemanspruch nicht der Anspruch Hegels, und ist nicht das philosophische Denken *nach* Hegel der indirekte Beweis dafür, dass der Versuch, die Philosophie als ein System zu etablieren, letzt-

¹ Zur Phänomenologie der Frageerfahrung vgl. Pöltner 1972.

² Vgl. LP 96, wo die Kategorien als Fragerichtungen erläutert werden. Der Ansatz bei der – dialektisch gedeuteten – Frageerfahrung ist der systematische Schlüssel, den Schuchter für seine aufschlussreiche Interpretation der *Logik der Philosophie* wählt (vgl. bes. Schuchter 2003, 13–38). Die *Logik der Philosophie* erscheint in diesem Blickwinkel hauptsächlich als eine Reflexionslogik, die dem philosophierenden Menschen nach dem Verlust seiner unmittelbaren, fraglosen Selbstverständlichkeit eine neue vernünftige Selbst-Verständlichkeit vermittelt.

lich gescheitert ist, insofern sich dem Denken nach Hegel Problemhorizonte eröffnet haben, die einer Integration in ein philosophisches System prinzipiell widerstreiten? Selbst dann, wenn man nicht die Unmöglichkeit des Systems überhaupt behaupten will, scheint es zumindest auf der Hand zu liegen, dass der Systemanspruch notwendig ein hegelianischer Anspruch ist, d.h. dass ein philosophisches System nach der Art des hegelschen Systems gebildet sein muss: Bedeutet also der Systemanspruch der *Logik der Philosophie* nicht einen wiederholten Hegelianismus,¹ dessen Voraussetzungen zumindest philosophisch diskutiert werden müssten anstatt einfach als selbstverständlich hingenommen zu werden? Müsste somit der Entfaltung des Systems nicht die Frage nach der *Möglichkeit* des Systems vorausgehen? Verfährt die *Logik der Philosophie*, die ohne diese Frage auszukommen scheint, darin nicht unrettbar dogmatisch?

Die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Systems ist jedoch am Beginn unentscheidbar, weil sich diese Frage erst aus der gelungenen Wirklichkeit des Systems, also erst am Ende des systembildenden Vollzugs, entscheiden lässt: *Das System ist wirklich, also ist es möglich*; oder aber: *Das System ist als gescheitert zu beurteilen, also ist es wohl unmöglich* (ein induktiver Wahrscheinlichkeitsschluss aus dem Scheitern einiger bisheriger Systeme). Die kritische Frage nach der Möglichkeit des Systems ist also eine der Leitfragen, die die Auseinandersetzung mit der *Logik der Philosophie* begleiten muss. Eine andere Vorgehensweise als die, die Systembildung der *Logik der Philosophie* Schritt für Schritt mit zu vollziehen, um auf diese Weise am Ende des Weges einen Boden zu gewinnen, der ein gerechtes philosophisches Urteil über das ganze Werk erlaubt, scheint aufgrund des Systemcharakters nicht gangbar. Was hieraus für die Methode der vorliegenden Arbeit folgt, wird im Abschnitt über das Problem einer ersten und zweiten Lektüre eines philosophischen Systems erläutert (*siehe unten Seite 175ff.*).

Der Begriff des Systems kann nur in formaler Anzeige eingeführt werden, weil die konkrete Gestalt, die der systembildende Vollzug auf dem Weg erschafft, nicht antizipierbar ist. Es muss aber das *gelungene* System begrifflich vorbestimmt werden. Für das Gelingen des Systems können zwei Kriterien genannt werden.

(1) Als das zentrale *immanente* Kriterium des gelungenen Systems muss seine *Zirkularität* angesehen werden:² Ein System ist nicht nur die zusammenhängende (kohärente) begriffliche Darstellung des Ganzen, sondern darüber hinaus muss das Ende dieser Darstellung zu ihrem Beginn zurückführen, und zwar streng auf solche Weise, dass der Beginn ein weiteres Mal (in einer zweiten Lektüre) *als Beginn* fungieren kann. Es genügt demnach nicht nur, dass sich Beginn und

¹ Vgl. den Hinweis Kirschers zur Rezeptionsgeschichte von Weils Werk: „On s'est désintéressé de Weil dans la mesure où l'on a cru que sa philosophie n'était que la redite, sur le mode sérieux, de la philosophie de Hegel, à laquelle on préférerait la même redite, mais ironique de Kojève, qui du moins permettait tout aussi bien de se libérer de Hegel, de se détacher de toute quête du sens.“ (Kirscher 1989, 11) Kirscher nennt in diesem Kontext J. Derrida und E. Levinas.

² Vgl. die Bemerkung zur Zirkularität der Logik der Philosophie am Ende des Werkes (LP 439–442).

Ende am selben Ort begegnen, sondern die Begegnung muss derart sein, dass sich auch die *Weise des Beginns* (d.h. die Perspektive des Beginns) und die *Weise des Endes* begegnen: nicht nur der Ort des Beginns muss „aufgehoben“ sein, sondern auch die ihm zugehörige Perspektive. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist deshalb zu zeigen, ob und wie die letzte Kategorie „Weisheit“ die erste Kategorie „Wahrheit“ derart rettet, dass ein *Wiederbeginnen* mit ihr möglich ist (*siehe unten Seite 337ff.*).

(2) Neben diesem zentralen strukturimmanenten (notwendigen, aber nicht hinreichenden) Kriterium der Zirkularität ist ein weiteres Kriterium für ein gelingendes System zu nennen, das mit dem Anspruch der kohärenten begrifflichen Darstellung *des Ganzen* verknüpft ist: Ein philosophisches System ist dann als gelungen zu beurteilen, wenn es in seiner Zirkularität schlechthin alles zu integrieren vermag. Dieses Kriterium der *umfassenden Integrationskraft* bedeutet nicht, dass das gelungene System ein enzyklopädisch vollständiges Wissen beinhalten muss. Weder die Bedeutung dessen, was hier „schlechthin alles“ meint, noch die Bedeutung dessen, was hier „integrieren“ heißt, können an dieser Stelle in concreto vorweggenommen werden. Aber soviel lässt sich sagen, dass die umfassende Integrationskraft des gelungenen Systems mindestens darin bestehen müsste, für alle historisch wirklichen Phänomene (in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) einen *Ort des Verstehens* bereit zu halten. Insofern ein begrifflich geschlossenes und endliches System zwangsläufig eine Reduktion alles je Erscheinenden vollziehen muss, darf es sich dabei nicht um eine Reduktion handeln, die innerhalb des Ganzen des Erscheinenden einen Teil des Erscheinenden als bloßen Schein auf das wirklich Erscheinende reduziert (dies wäre eine erklärend-epiphänomenalistische Reduktion, die dem zugehört, was man „Reduktionismus“ nennt), sondern um eine Reduktion, die das Ganze des Erscheinenden auf eine Verstehen lassende – in diesem noch unbestimmt-weiten Sinne: „logische“ – Struktur reduziert, ohne dabei den prälogischen und postlogischen Reichtum der Phänomene anzutasten. Diese Reduktion ohne Reduktionismus, die das gelingende System ausmacht, wird in der vorliegenden Arbeit als eine Art von *phänomenologischer Reduktion* verstanden. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist hinsichtlich des Kriteriums der umfassenden Integrationskraft deshalb zu zeigen, ob und wie das System der Kategorien vollständig ist, insofern alles in der Erfahrung Begegnende im Rahmen der vorgelegten Kategorien nicht-reduktionistisch verstanden werden kann.¹

Da es sich hier um eine Frage des Gelingens der *Anwendung* der Kategorien auf die geschichtliche Wirklichkeit handelt, bedarf das System (neben den sogleich zu erläuternden Grundbegriffen „Kategorie“ und „Einstellung“, *siehe Seite 166ff.*) eines Grundbegriffs, der die kritische Anwen-

¹ Vgl. LP 79: „[...] ces catégories-attitudes pures n'ont de valeur que dans la mesure où elles permettront de comprendre le discours et les discours qui se tiennent et qui se sont tenus dans le monde historique et dont elle-même est le fruit et l'aboutissement (mais ne l'est que pour elle-même).“

derung dieses Kriteriums zu denken erlaubt – ohne dass diese Anwendung selbst Teil des Systems wäre –, nämlich des Begriffs der *Reprise* (vgl. LP 82). Unter „Reprise“ im weiten Sinne¹ kann man eine *Mischung* verschiedener Kategorien und Einstellungen verstehen, die aus der Perspektive der *Logik der Philosophie* als eine Wiederaufnahme (unreine Anwendung) der reinen Kategorien erscheint.² In der Relektüre der *Logik der Philosophie* müsste also gezeigt werden können, dass die historischen Reprisen der Kategorien der *Logik der Philosophie* vollständig sind, sodass sich also die Kategorien der *Logik der Philosophie* als umfassend integrativ erweisen. Dies zu leisten, kann aber nicht mehr Aufgabe des Systems sein: Das System ist trivialerweise nicht enzyklopädisch vollständig und insofern notwendig offen auf Anwendung. In dieser Anwendung in Gestalt von Reprisen hat es sich aber zu *bewähren*. Aus diesem Grund ist das hier eingeführte Kriterium der umfassenden Integrationskraft als ein *externes* Kriterium (als ein *systemtranszendentes* Kriterium, auf das das System aber *immanent offen* sein muss) für das Gelingen des Systems zu verstehen. Da die Beurteilung durch dieses Kriterium niemals abgeschlossen werden kann (zuletzt deswegen, weil Zukünftiges als rein Zukünftiges nicht antizipiert werden kann), darf gesagt werden, dass das System immer falsifizierbar bleibt. Am Ende unseres systembildenden Mitvollzugs der *Logik der Philosophie* können deshalb nur prinzipiell unvollständige Hinweise gegeben werden, ob und wie sich das System als umfassend integrativ bewährt.

Um den Systembegriff der *Logik der Philosophie* weiter zu klären, kann gefragt werden, was und wie hier systematisiert wird. Zuerst die Frage nach dem Was: Systematisiert werden *philosophische Kategorien*. Philosophische Kategorien sind zu unterscheiden von ontologischen (metaphysischen) Kategorien (vgl. LP 146f.): Ontologische Kategorien bringen Bestimmungen des Seienden als Seienden (Aristoteles) bzw. Bestimmungen des Erscheinenden als Erscheinenden (bezogen auf eine „mögliche Erfahrung“, wie in der Analytik des Verstandes in Kants *Kritik der reinen Vernunft*) auf den Begriff. Philosophische Kategorien hingegen bringen *Einstellungen*, die der jeweiligen philosophischen Zugangsweise zum Seienden bzw. zum Phänomen zugrunde liegen, auf den Begriff.

Die ontologische Thematisierung des Seienden (des Phänomens) geschieht immer in einer bestimmten Einstellung, die selbst nicht mehr ontologisch thematisiert werden kann. *Dass* ontologisch (und nicht anders) gefragt wird, bestimmt sich nicht vom Seienden, vom Phänomen her, sondern entscheidet sich *vor* diesem philosophischen Fragen. So eröffnet sich für die reflexiv gewordene Philosophie – veranlasst durch die Erfahrung der Geschichte, in der sich eine Vielfalt von philosophischen Frageansätzen entdecken lässt – ein neues philosophisches Feld: die selbst

¹ Vgl. LP 118 („reprises d’attitudes ou d’attitudes composites“). Der eigentliche, engere Sinn von „Reprise“ wird an späterer Stelle (*siehe Seite 171ff.*) erläutert und diskutiert.

² Vgl. LP 82. Die philosophielogischen Kategorien bezeichnet Weil als „rein“, die entsprechenden Einstellungen als „irreduzibel“. Ich spreche in dieser Arbeit generell von der Irreduzibilität sowohl der Kategorien als auch der Einstellungen (vor allem im Zusammenhang mit deren Pluralität).

noch philosophische Frage nach diesem philosophischen Fragen, die Frage nach der Herkunft dieses bestimmten philosophischen Fragens. Wenn es nicht selbstverständlich ist, ontologisch zu fragen, dann setzt das ontologische Fragen also offenbar eine bestimmte *kontingente* Einstellung voraus. Eine Philosophie, die versucht, erstens den Zusammenhang zwischen einer philosophischen Frageweise und der ihr zugrunde liegenden Einstellung und zweitens den Zusammenhang zwischen einer möglichen Vielfalt solcher zugrunde liegender Einstellungen zu systematisieren, ist eine Logik der Philosophie. Systematisiert werden also Einstellungen, *indem* sie als philosophische Kategorien auf den Begriff gebracht werden.

Auch wenn die *Logik der Philosophie* durch die historische Vielfalt von philosophischen Frageansätzen veranlasst sein mag, so bedeutet das nicht, dass das Projekt einer Logik der Philosophie voraussetzen darf, dass es *mehr als eine* Einstellung gibt, die dem philosophischen Fragen zugrunde liegt. Das Problem einer irreduziblen Pluralität von Einstellungen muss sich aus der Reflexion auf das philosophische Fragen selbst ergeben. Dies ist ein Thema, das im Übergang von der ersten Kategorie („Wahrheit“) zur zweiten Kategorie („Un-Sinn“) zum ersten Mal virulent wird und deshalb dort seinen systematischen Ort hat. Anlässlich der Frage nach dem Wie des Systematisierens kann und muss aber bereits eine Antwort vorweggenommen werden: Der Zusammenhang von Kategorie und Einstellung bringt *dialektisch* weitere Kategorien und Einstellungen hervor.¹

„Dialektik“ ist hier nicht als eine Methode aufzufassen, nach der die Konstruktion der philosophischen Kategorien verfährt (zur Methode *siehe Seite 180ff.*), sondern bloß als eine nachträgliche Beschreibung des faktischen Zusammenhangs von Kategorie und Einstellung. Das Verhältnis zwischen einer Einstellung und ihrer begrifflichen Fassung (Kategorie) ist „dialektisch“ zu nennen, insofern beim Auf-den-Begriff-Bringen die *Erfahrung* gemacht wird, dass sich mit diesem Vollzug auch die Einstellung wandelt: Die als Kategorie begriffene Einstellung ist nicht mehr dieselbe wie die unbegriffene Einstellung. Das Begreifen ‚macht einen Unterschied‘, d.h. es ist kein neutrales Medium,² das im Darstellen die Sache (die Einstellung) sein lässt, wie sie ist. Die behauptete Dialektik zwischen Einstellung und Kategorie ist in der *Logik der Philosophie*

¹ Kirscher bringt diese alterierende Dialektik mit großer Präzision zum Ausdruck: „[La différence de l'attitude et de la catégorie] n'obéit pas au schéma d'une transposition du même dans deux milieux différents. C'est que l'élévation à la catégorie est le résultat d'un effort laborieux de l'attitude dont l'exigence philosophique s'est emparée, et suppose une telle prise de distance à l'égard de soi que, sauf exception, cette élaboration philosophique du discours de l'attitude correspond en sous-main à un changement d'attitude ; comme si le discours devait toujours, ou du moins la plupart du temps, ne pas coïncider avec l'attitude, comme si, par définition, il ne pouvait tout dire. D'où chez Weil un perpétuel glissement de l'attitude à une autre alors même que cette attitude tente d'élaborer sa propre catégorie. Au mouvement vertical d'élévation de l'attitude au discours et de prise de conscience catégoriale se surimpose, mais inaperçu, un mouvement horizontal qui fait que l'attitude est déjà passée à une autre, comme si l'attitude comme telle répugnait à être saisie dans le discours et résistait naturellement à sa conceptualisation, réclamant une inexpugnable zone d'ombre.“ (Kirscher 1989, 146f.). Meine hier anschließenden Überlegungen versuchen, diese vertikal-horizontale Doppelbewegung durch den Verweis auf die Erfahrung des Denkens zu begründen.

² Zur Kritik der Vorstellung des Erkennens als eines Mediums vgl. Hegel 1807, 57–59.

nicht spekulativer Natur, denn es wird nicht spekulativ-ontologisch behauptet, dass jedes Auffassen einer Sache diese Sache selbst verändert. Die Dialektik wird hier nur für das Begreifen dieser bestimmten Sache, nämlich der dem philosophischen Fragen zugrunde liegenden Einstellung, in Anspruch genommen. Da eine solche Einstellung ein vorontologisches menschliches Faktum ist, wird also nur behauptet, dass das Begreifen *für den Menschen* einen Unterschied macht: Der Mensch, der etwas begreift, hat mit etwas eine Erfahrung gemacht;¹ er ist – aufgrund dieser Erfahrung – nicht mehr derselbe wie zuvor, d.h. seine *Einstellung* hat sich mit dieser Erfahrung des Begreifens gewandelt.

Diese *erfahrene* Dialektik (die hier nur in ihrer allgemeinen Struktur antizipiert wird, ohne schon einer solchen Erfahrung ausgesetzt zu sein), dass sich beim Begreifen das zu Begreifende wandelt, bildet die Grundlage der *Logik der Philosophie*, von der her sich die Bewegung der Kategorien in ihrer Gesamtheit bestimmt. Von „Systematisieren“ kann eigentlich erst gesprochen werden, wenn es zwei oder mehrere Einstellungen gibt, deren Zusammenhang begriffen werden soll. Aber diese unbestimmte Pluralität von Einstellungen lässt sich nur dann systematisieren, wenn ihr Zusammenhang ein ganz und gar dialektischer (im eben erläuterten Sinne) ist. Der Grund für die *irreduzible Pluralität* der Einstellungen *und* für die Möglichkeit ihrer *einheitlichen* Darstellung in Gestalt eines Systems ist also in der dialektischen Erfahrung, die der Philosophie in ihrem Versuch einer begrifflichen Darstellung des Ganzen widerfährt, zu suchen. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist deshalb zu zeigen, ob und wie diese in immer neuen Konstellationen auftretende dialektische Erfahrung den Weg der *Logik der Philosophie* durchgängig vom Beginn bis zum Ende bestimmt.

Die *Logik der Philosophie* muss in diesem Sinne als eine Logik der Erfahrung gelesen werden. Die Logik der Erfahrung des Denkens kann nicht so entdeckt werden, dass von vornherein von allem Inhalt des Denkens, d.h. von aller wirklichen (statt bloß möglichen) Erfahrung, abgesehen wird, um so die formale Struktur in den Blick zu bekommen. Stattdessen muss die Erfahrung des Denkens konkret vollzogen werden, aber auf solche reflexive Weise, dass die Struktur der Erfahrung, die das Denken macht, nicht im Erfahrenen untergeht, sondern im Denken *miterfahren* wird. Die dialektische Struktur ist so keine formale logische Struktur, deren Geltung durch die jeweilige besondere Erfahrung nur bestätigt würde, sondern die kontingente Struktur der Erfahrung des Denkens selbst. Die Dialektik ist also weder ein spekulativ behauptetes Denkgesetz noch ein ebensolches Sachgesetz, sondern ein „Gesetz“ des sich vollziehenden Denkens, des Bezugs zwischen dem Denken und der Sache. Dieses „Gesetz“ wird nicht spekulativ behauptet, weil es das Produkt einer Reflexion auf eine kontingente Erfahrung ist. Der Begriff „Dialektik“ ist eigentlich

¹ Zu diesem „mit etwas eine Erfahrung machen“ und dem damit angezeigten dialektischen Erfahrungsbegriff siehe Heidegger 1997, 28–33.

nur der Versuch, diese Erfahrung mit dem Denken anzeigend zur Sprache zu bringen, ohne die Erfahrung durch ein erfahrungsunabhängiges Gesetz zu substituieren. Dialektisch ist immer nur die kontingente Erfahrung des Denkens mit sich selbst, und nicht etwa ein Denken, das als der Erfahrung (bzw. der erfahrenen Sache, dem Gegenstand der Erfahrung) in Gestalt einer reinen transzendentalen Logik zugrunde liegend behauptet wird. Mit kantischen Worten wird hier „Dialektik“ als ein Begriff der *reflektierenden* Urteilskraft aufgefasst: Es ist ein Begriff, der durch die Reflexion auf eine besondere Erfahrung des Denkens (mit sich selbst) gewonnen wird, ohne sich je von diesen besonderen Erfahrungskontexten ablösen zu können, um dann etwa wie ein erfahrungskonstitutiver Verstandesbegriff als erfahrungsvorgängige Bestimmung im Sinne der bestimmenden Urteilskraft fungieren zu können.

Deshalb gilt hier analog das oben zur Frage nach der Möglichkeit des Systems Gesagte: Erst in der Wirklichkeit der Dialektik (in der Erfahrung, die das Denken mit sich selbst macht) zeigt sich die Möglichkeit der Dialektik. Im Kontext der Dialektik (als dem Wie des Systematisierens) kann darüber hinaus rückblickend die Möglichkeit des Systems (die sich erst in seiner Wirklichkeit zeigt) etwas näher bestimmt werden: Das System ist nur möglich, insofern die dialektische Erfahrung (die das Denken im Versuch, die eigene Einstellung zu denken, macht) in einer versöhnenden Schlussgestalt von Denken und Einstellung resultiert, einer Schlussgestalt, die aber den Unterschied zwischen Einstellung und Kategorie (Denken der Einstellung) nicht vernichten darf, weil durch diese Vernichtung die dialektische Erfahrung selbst vernichtet würde. Denn es ist die anfängliche Differenz von Einstellung und Kategorie, die die dialektische Erfahrung überhaupt erst möglich macht. Wenn es zum System gehört, zum Beginn zurückzuführen, dann muss die Schlussgestalt des Systems zur dialektischen Erfahrung des Beginns und *eo ipso* zu der in ihr implizierten Differenz von Einstellung und Kategorie zurückführen, sodass das Wiederbeginnen in Gestalt einer zweiten Lektüre des Systems möglich ist. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist deshalb zu klären, ob und wie die „Weisheit“ (die letzte Kategorie der *Logik der Philosophie*) diesen *erfahrungseröffnenden* Abschluss der dialektischen Erfahrung leistet und zur (relativ) unbegriffenen ersten dialektischen Erfahrung so zurückführt, dass sich der Weg des Denkens trotzdem nicht als sinnloser Umweg erweist (*siehe unten Seite 337ff.*).

d) Irreduzible Zweistimmigkeit des philosophischen Diskurses

Im Versuch, seine Einstellung zur Kategorie zu erheben, widerfährt dem Denken eine dialektische Erfahrung. Dass diese Erfahrung widerfährt, können wir an dieser Stelle nur formal antizipieren. Die einleitenden Bemerkungen müssen also das kontingente Dass der Erfahrung

einfach voraussetzen, um vom Eigentümlichen der *Logik der Philosophie* vorab sprechen zu können. Dass der Versuch der Erhebung zur Kategorie *nicht unmittelbar* gelingt (d.h. nicht ohne eine dialektisch zurückstoßende Erfahrung, durch die eine erneuerte Einstellung einen neuerlichen Versuch unternehmen muss, usw.), dass also diesem Versuch eine dialektische Erfahrung widerläuft, bedeutet implizit, dass die Sprache, die die Kategorie spricht, nicht unmittelbar die Sprache der Einstellung ist. Die Idee einer unmittelbaren Sprache der Einstellung selbst ist jedoch nicht zwangsläufig unsinnig, denn in der dialektischen Bewegung von Kategorien und Einstellungen darf man damit rechnen, dass Einstellungen auftreten werden, denen unmittelbar eine bestimmte Sprache zugehört, ohne dass damit zugleich die betreffende Einstellung sich *als Kategorie* zur Sprache gebracht hat.

Generell gilt ein genetischer Zusammenhang zwischen Einstellung und Kategorie, der hier terminologisch als *Stimme verleihen* fixiert werden soll: Der philosophische Diskurs, der die Einstellung als Kategorie zur Sprache bringen will, spricht *im Namen* der Einstellung, *verleiht* der Einstellung *seine Stimme*. Dieser Zusammenhang ist im Falle einer sprachlosen Einstellung (s.u. „Wahrheit“, Seite 191ff.) evident, weil hier die Differenz zwischen sprachloser Einstellung und kategorialer Sprache radikal ist: Hier fallen die Differenz zwischen Kategorie und Einstellung und die Differenz zwischen Sprachlosigkeit und Sprache zusammen. Dieser Zusammenhang gilt aber auch noch für Einstellungen höherer Stufe, in denen eine unmittelbare sprachliche Artikulation bereits gegeben ist.

Einen dialektischen Rückstoßeffekt wird es solange geben, als es nicht die Einstellung selbst ist, die sich als Kategorie zur Sprache bringt. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* muss aber gezeigt werden, dass der Abschluss des Systems der *Logik der Philosophie* *nicht* das erwähnte Ende der dialektischen Rückstoß-Erfahrung impliziert, dass es also auch am Ende im Sinne einer offenen Dialektik nicht die Einstellung selbst ist, die *sich* als Kategorie *zur Sprache bringt*, und dass also der Beginn, an dem ein der Einstellung *Fremdes* sie zur Sprache gebracht hat, betreffs dieses Grundzugs der Differenz *wahr bleibt*, auch wenn sich in der Folge der abstrakte Einstellungspol und der abstrakte Kategorienpol einander *näher* und in einer Schlussgestalt versöhnen. Wenn sich die Einstellung als Kategorie zur Sprache bringen könnte, würde dies bedeuten, dass die Differenz zwischen Einstellung und Kategorie als das Resultat einer bestimmten dialektischen Erfahrung *aufgehoben* würde. Die Einstellung wäre dann *an sich* immer schon Kategorie gewesen. Die Dialektik wäre dann nur der lange Umweg der Erfahrung, den der endliche Mensch nötig hat, um diese aller Erfahrung vorgängige Identität einzusehen. Das An-und-für-sich-Werden der Einstellung müsste derart aber mit dem Kategorie-Werden identifiziert werden. Die Einstellung wäre *in Wahrheit* Kategorie, d.h. die Einstellung könnte nur deshalb für sich Kategorie werden, weil sie an sich immer schon kategorial, d.h. begrifflich strukturiert ist.

In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist daher zu zeigen, dass das Stimmeverleihen nicht eine solche spekulative Behauptung einer begrifflichen Natur der Einstellung impliziert. Das, was zu Beginn als ein Akt des Stimmeverleihens erscheint und einen Hiatus zwischen Einstellung und Kategorie impliziert, wird sich im An-sich-und-für-sich-Werden also nicht als eine Unwahrheit und als ein bloßer Schein erweisen, der in der begrifflichen Identität von Kategorie und Einstellung aufgehoben würde. Allerdings muss zu Beginn die Möglichkeit offen gehalten werden, dass sich eventuell an einem bestimmten Punkt der dialektischen Bewegung die Erfahrung derart ‚erschöpft‘, dass als letzter Grund des kategorialen Zur-Sprache-Bringens der Einstellung deren begriffliche Natur erscheint. Eine solche Erfahrung eines letzten begrifflichen Grundes sei hier in Anlehnung an Marc Richir als eine Erfahrung der „symbolischen Tautologie“¹ bezeichnet. In der symbolischen Tautologie stehen Denken und Sein nicht mehr in einem erfahrungsöffnenden Bezug, sondern fallen derart in eins, dass sich die Wahrheit der Erfahrung vollständig in Gestalt einer ontologischen Logik symbolisieren lässt. Der eigentliche Ort der Wahrheit ist dann nicht die Erfahrung, sondern die Logik. Wenn eine solche Erfahrung der symbolischen Tautologie gemacht würde, dann wäre damit freilich auch die Erfahrung des Stimmeverleihens ungültig geworden und somit das System aufgrund seines Mangels an Zirkularität gescheitert. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* muss deshalb gezeigt werden, dass die These von der Begrifflichkeit der Einstellung ebenso einen dialektischen Rückstoß erfährt, da diese These selbst wiederum in ihrem Vollzug eine Einstellung voraussetzt, die nicht auf die in der These behauptete Begrifflichkeit der Einstellung reduziert werden kann (s.u. „Das Absolute“, Seite 288ff.).

Das Stimmeverleihen, das das Verhältnis von Kategorie und Einstellung charakterisiert, hat eine irreduzible *Zweistimmigkeit* des philosophischen Diskurses zur Folge.² Die Stimme, die der philosophische Diskurs der Einstellung verleiht, um sie als Kategorie zur Sprache zu bringen, ist nicht die Stimme, mit der sich die Einstellung selbst ausdrückt bzw. ausdrücken würde (*wenn* die betreffende Einstellung eine eigene Stimme hat, was nicht durchgehend der Fall ist, wie sich auf dem Weg der *Logik der Philosophie* zeigen wird).

Man kann diese dialektische Zweistimmigkeit des philosophischen Diskurses mit einem kritischen Hinweis auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* verdeutlichen. Wenn es stimmt, dass das vollkommene erfahrungsdialektische System durch diese irreduzible Zweistimmigkeit charakterisiert ist, dann stellt sich in Bezug auf die *Phänomenologie des Geistes* die Interpretationsfrage, ob die dort anzutreffende Zweistimmigkeit von natürlichem *Bewusstsein* und absolutem *Geist* durchgehal-

¹ Vgl. Richir 2001, 16.

² Kirscher spricht treffend von einer „structure à deux voix“. Im Übrigen ist der Terminus des Stimmeverleihens in dieser Passage durch Kirscher bereits vorgebildet: „La structure à deux voix n'est pas proprement celle d'un dialogue, mais d'un jeu où le philosophe prête sa voix à l'idée de la philosophie, au discours de l'idée, de sorte que le philosophe puisse se réfléchir dans ce discours.“ (Kirscher 1989, 141)

ten wird oder ob sie zuletzt auf die *eine* Stimme des Geistes reduziert wird. Einerseits lassen sich in der *Phänomenologie des Geistes* Hinweise auf eine authentische, irreduzible Zweistimmigkeit finden: So ist es das natürliche Bewusstsein, das Erfahrungen des Selbstverlusts, der Verzweiflung, der Gewalt, der Angst, der Unruhe macht, d.h. Erfahrungen der Differenz zum absoluten Geist, die für den Weg der *Phänomenologie des Geistes* als „Geschichte der Bildung des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft“¹ eine konstitutive Rolle haben.² Andererseits scheint aber die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“³ nur deshalb Wissenschaft (im streng hegelschen Sinne)⁴ sein zu können, weil das Bewusstsein an sich schon Geist ist, weil das Absolute an und für sich schon bei uns ist und bei uns sein will.⁵ Wenn das Bewusstsein in Wahrheit Geist ist, dann ist aber der anfängliche Akt des Stimmeverleihens – der Geist verleiht dem Bewusstsein seine Stimme, um sich als Bewusstsein zur Sprache zu bringen – in Wirklichkeit kein Versuch, ein Anderes als Anderes zur Sprache kommen zu lassen (also kein wirkliches *Verleihen*, in dem die eigene Stimmächtigkeit einem Stimmlosen *überlassen* wird), sondern stattdessen bloß der Vorgang, ein Anderes in die eigene Stimme aufzunehmen. Der Geist spricht im Namen des Bewusstseins, aber nicht so, dass es *als Bewusstsein* (d.h. so, wie es für sich in seiner Stummheit existiert), sondern so, dass es *als Geist* zur Sprache kommt. Die Sprache der *Phänomenologie des Geistes* durchherrscht so eine grundlegende Zweideutigkeit, was das Subjekt des Erfahrens betrifft: Einmal scheint es so, dass das *Bewusstsein als Bewusstsein* die Erfahrungen macht; ein anderes Mal wiederum scheint es so, dass nur das *Bewusstsein als Geist* solche Erfahrungen machen kann, die sich zu einer Wissenschaft fügen lassen.⁶ In letzterem Fall muss aber bezweifelt werden, ob es sich noch um eine echte Erfahrung (als Widerfahrnis) handelt, denn für eine solche ist die Differenz zwischen Erfahren-

¹ Hegel 1807, 61.

² Vgl. die folgenden beiden Passagen aus der Einleitung: „Indem es [das natürliche Bewusstsein] aber unmittelbar sich für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg [vom natürlichen Bewusstsein zum wahren Wissen bzw. von der Seele zum Geist] für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung [...]“ (Hegel 1807, 60f.) „Das Bewusstsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bei dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten streben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sei, dass sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will; der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit [...]“ (ebd. 63) Zu beachten ist, dass hier nicht die „Angst vor der Wahrheit“ als grammatisches Subjekt verstanden werden darf (wie man, in Erinnerung an die berühmte Stelle von der „Furcht vor der Wahrheit“ (ebd. 59), unmittelbar zu lesen geneigt ist). Diese Lesart ergäbe in diesem Kontext keinen Sinn. Es ist allein die Angst (als Satzsubjekt), die angesichts des Gefühls der Gewalt (die sie von sich, d.h. dem An-sich ihrer geistigen Natur, erleidet, denn es handelt sich um eine „Gewalt von der Vernunft“, wie es wenige Zeilen später verdeutlichend heißt) vor der Wahrheit zurücktritt und sich in sich zu verschließen neigt.

³ Hegel 1807, 68.

⁴ „Durch diese Notwendigkeit [die Notwendigkeit der „Umkehrung des Bewusstseins“] ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft [...]“ (Hegel 1807, 68)

⁵ Vgl. Hegel 1807, 58.

⁶ Der Hinweis auf den Satz, in dem Hegel die dialektische Erfahrung einführt, kann diese Zweideutigkeit nicht auflösen: „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewusstsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.“ (Hegel 1807, 66) Das Bewusstsein, das an ihm selbst die „Erfahrung“ genannte Bewegung ausübt, kann sowohl als *Bewusstsein qua Bewusstsein* als auch als *Bewusstsein qua Geist* verstanden werden.

dem und Erfahrenem und folglich zwischen Bewusstsein und Geist konstitutiv. Das bedeutet letztlich, dass die Möglichkeit, die Erfahrungen des Bewusstseins zu einer Wissenschaft zu fügen, erschlichen wird, indem die Erfahrungen des Bewusstseins (*genitivus subiectivus*) durch die Erfahrungen des Bewusstseins (*genitivus obiectivus*) substituiert werden. Der Titel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ beinhaltet also eine Spannung, die die *Phänomenologie des Geistes* zu zerreißen droht.¹

Die Relektüre muss in diesem Kontext zeigen, dass die *Logik der Philosophie* einen Versuch darstellt, eine alternative „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ zu bilden, die der erwähnten Aporie zwischen Wissenschaft und Erfahrung entgeht. Die Bezeichnung „Phänomenologie des Geistes 1950“² für die *Logik der Philosophie* ist zwar irreführend, wie die den Hegelianismus hervorkehrende Rezeptionsgeschichte des Werkes zeigt, aber insofern überaus treffend, insofern die *Logik der Philosophie* in der Tat eine mit Hegel rivalisierende Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins sein will. Hierzu findet sich in Weils *Philosophie morale* eine aufschlussreiche Bemerkung: „Wenn es erlaubt ist, in Vergleich und Gegensatz zu einem der großen philosophischen Systeme vorzugehen: wir bitten den Leser, zumindest die Möglichkeit einer Überwindung der Differenz zwischen *phänomenologischer* Entfaltung und *enzyklopädischer* Darstellung einzuräumen, die Möglichkeit einzuräumen, dass das, was sich in der genetischen Analyse im Ausgang von anfänglichen ‚Gewissheiten‘ zeigt, nicht nur den Vorhof des Systems bildet, sondern das System selbst ist, als ein Wirkliches im Sich-Verwirklichen [...]“³ Auch wenn sich diese Worte auf das „Spezialsystem“ der Moralphilosophie beziehen, so gelten sie sinngemäß auch vom „Totalsystem“ der Logik der Philosophie: Weils *Logik der Philosophie* ist ein Analogon zur *Phänomenologie des Geistes*, mit dem Unterschied, dass sie nicht als (sei es nun systemimmanente oder systemtranszendente) Einleitung ins System, sondern als das System selbst aufgefasst werden will. Im Falle der *Logik der Philosophie* fallen Einleitung und System zusammen. Die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins (*genitivus subiectivus*) ist bereits die eigentliche systematische Wissenschaft. Man kann den Unterschied in hegelschen Koordinaten auch so ausdrücken: Bei Hegel ist alles (spekulatives) System, bei Weil ist alles (phänomenologische) Einleitung. Doch wird in der *Logik der Philosophie* der Systemanspruch nicht einfach aufgegeben, sondern im Gegenteil behauptet, dass das *gelingende* System nur *als Einleitung* existieren kann. Die Relektüre der *Logik der Philosophie* muss deshalb zeigen, wie sich das System als Einleitung bzw. die Einleitung als System entwickelt (vgl. unten Seite 175ff. zum Problem von erster und zweiter Lektüre).

¹ Vgl. Kirscher 1989, 142.

² So wurde die *Logik der Philosophie* anlässlich Weils *Soutenance de Thèse* am 17. März 1951 von Jean Wahl bezeichnet (vgl. N.N. 1951, 446).

³ PM 8f.; vgl. Kirscher 1989, 86.

e) *Einstellung und Kategorie als operative Grundbegriffe*

Statt einer direkten Bestimmung der Grundbegriffe der *Logik der Philosophie* (Einstellung, Kategorie, Reprise) wurden bis jetzt – ausgehend vom alles bestimmenden Systemanspruch, der deshalb zuerst erläutert wurde – indirekte Hinweise gegeben, indem auf den genetischen Zusammenhang, der der konkreten Begriffsbildung (Kategorienbildung) der *Logik der Philosophie* zugrunde liegt, in zwei Aspekten eingegangen wurde: (1) Die Begriffe der *Logik der Philosophie* sind erstens integrativer Bestandteil einer dialektischen Erfahrung, d.h. die Begriffe sind erfahrungsimmanent. Es handelt sich um eine Erfahrung des Denkens als des Bildens von Begriffen. Umgekehrt verweist der (scheinbar erfahrungsunabhängige) Gebrauch der Begriffe vollständig auf diese Erfahrung. Es gibt also keinen rechtmäßigen erfahrungstranszendenten, etwa *rein logischen* Gebrauch der Kategorien der *Logik der Philosophie*. Ihre Kategorien funktionieren nicht analog zu Hegels ontologischen Kategorien in der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie*. (2) Die Begriffe der *Logik der Philosophie* sind zweitens das Produkt eines originären Stimmeverleihens, das so verstanden werden muss, dass daraus eine irreduzible Zweistimmigkeit zwischen Einstellung und Kategorie erwächst. Bei den bis jetzt gegebenen Hinweisen handelt es sich um zwei Aspekte derselben Sache: Die dialektische Erfahrung des Denkens *geschieht als* das Verleihen der Stimme des philosophischen Diskurses. Die Bedeutung der Grundbegriffe „Einstellung“ und „Kategorie“ muss deshalb aus diesem kategorienbildenden, genetischen Zusammenhang von dialektischer Erfahrung als diskursivem Stimmeverleihen operativ verstanden werden. Als in ihrem Wesen operative, d.h. im Vollzug der dialektischen Erfahrung involvierte, Begriffe sind sie nicht inhaltlich definierbar. Sie haben keine zu bestimmende Bedeutung, sondern sie haben ihren Sinn als Pole der einen dialektischen Erfahrung des Denkens.¹

Vor diesem Hintergrund – und wiederum den Erfahrungsgang der *Logik der Philosophie* antizipierend – können aber die Grundbegriffe und ihr Zusammenhang näher erläutert werden. Die Einstellung bildet sozusagen den *Faktizitätspol*, die Kategorie den *Begriffspol* der dialektischen Erfahrung:² Eine Einstellung ist *gegeben*, und die Kategorie, die der philosophische Diskurs

¹ Canivez (1999, 32) definiert „Kategorie“ als „logische Möglichkeit“, „Einstellung“ als „wirkliche Möglichkeit“. Diese abstrakten Bestimmungen lassen die dialektische Erfahrung als dem *Element*, in dem die Begriffe allein sinnvoll sind, allerdings ausgeblendet. Der Bezug zwischen Kategorie und Einstellung bleibt ungeklärt: Ist die Einstellung die Verwirklichung einer ursprünglich logischen Bedeutung? Sind die Kategorien also logisch präexistent und die Einstellungen nur die *Anwendung* dieser *logisch vorgegebenen* Möglichkeiten? Dieses Missverständnis gilt es von Anfang abzuwehren.

² Dieser Auffassung kommt Canivez' spätere Bestimmung von Einstellung und Kategorie nahe: „Attitude et catégorie sont donc les deux concepts clés d'une philosophie comme *science du sens*. Le premier correspond à une approche

entwickelt, ist dazu da, den *Sinn* dieser Gegebenheit *begrifflich kohärent* darzustellen.¹ Das Dialektische dieser Erfahrung besteht darin, dass der Versuch einer begrifflichen Darstellung (in einer Kategorie) nur so gelingt, dass sich dabei der Sinn des Gegebenen (die Einstellung) wandelt, so dass der Versuch einer begrifflichen Darstellung einen neuen Ausgangspunkt gewinnt. Die Einstellung ist somit nicht die Anwendung einer logisch vorgegebenen Möglichkeit, die durch die Kategorie ausgedrückt wird, sondern es ist umgekehrt *der vorgegebene, aber dunkle Sinn der Einstellung* das Erste. Es ist dieser Sinn, der durch die Kategorie begrifflich kohärent dargestellt werden soll: Der kategoriale Begriff zielt in seinem Gebrauch allein darauf ab, den einstellungsmäßig vorgegebenen Sinn auszudrücken. Die dialektische Erfahrung besteht zunächst in ihrer negativen Dimension darin, dass dieses Auf-den-Begriff-Bringen des Sinns nicht gelingt. Denn der Vollzug der Reduktion des Sinns auf den Begriff geschieht so, dass sich der Sinn dabei wandelt und eine neue begriffliche Reduktionsbemühung motiviert, die wiederum dasselbe Schicksal ereilt. Diese vorweggenommene Grundbewegung der dialektischen Erfahrung der *Logik der Philosophie* legt es nahe, von einem *Hiatus* zwischen Sinn und Begriff zu sprechen. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist zu zeigen, ob und wie die *Logik der Philosophie* diesen Hiatus selbst „auf den Begriff“ zu bringen vermag.

Wenn diese Deutung des Zusammenhangs von Einstellung und Kategorie in der dialektischen Erfahrung zutrifft, dann ist die Einstellung nicht etwas *Faktuales*, d.h. eine sinnlos vorhandene Tatsache, der durch die begriffliche Projektion der Kategorie *Sinn verliehen oder gegeben* wird, sondern etwas *Faktizielles*, d.h. eine innerlich schon von Sinn „gelichtete“ Gegebenheit, die durch die Kategorie in begrifflicher Kohärenz ausgearbeitet werden soll.² Der philosophische Diskurs verleiht (projiziert) nicht Sinn in ein stummes Sinnloses, sondern er verleiht einem gegebenen Sinn nur seine begriffsmächtige Stimme, weil die Stimme des Sinns selbst nicht begrifflich strukturiert ist. Die irreduzible Zweistimmigkeit des Diskurses ist also die zwischen *unartikulierter Stimme des Sinns* und *artikulierter Stimme des Begriffs*.

Dieser erfahrungs-dialektische Zusammenhang wirft darüber hinaus bereits Licht auf das Problem des *Übergangs* (*passage*) von einer Kategorie zur nächsten. Weil macht deutlich, dass sich der Übergang zwischen den Kategorien der *Logik der Philosophie* nicht deduzieren lässt, sondern sich durch einen nichtbegrifflichen *Sprung*, der in einem Akt der Freiheit gründet, vollzieht (vgl. LP

„phénoménologique“: l'individu *donne sens* au monde dans et par l'attitude qui est la sienne. Le second correspond à une approche „structurale“: le sens est ce que développe un discours dans la forme d'une *cohérence*.“ (Canivez 1999, 82)

¹ Vgl. LP 71: „Die Kategorien bestimmen die reinen Einstellungen; die Einstellungen bringen die Kategorien hervor. Dort, wo es sich um Philosophie handelt, haben die Kategorien einen Vorrang; aber sie können nur deshalb einen Vorrang haben, weil wir wissen, dass sie Menschenwerk sind, dass sie keine ‚Konstruktionen‘ sind, dass sie als in den Einstellungen fundierte Produkte des lebenden Menschen sich nur von diesem Leben ablösen, um in es zurückzukehren und auf es zu wirken.“

² Die terminologische Unterscheidung zwischen Faktualität und Faktizität übernehme ich von Richir (vgl. Richir 2001, 83, 92, 97f.). Sie lässt sich aber auf die fundamentalontologische Unterscheidung zwischen Vorhandenheit und Existenz in *Sein und Zeit* zurückführen (vgl. Heidegger 1993, 88).

123f., 173). Vor dem Hintergrund der dialektischen Erfahrung kann hier ein mögliches Missverständnis ausgeräumt werden: Wenn die Bildung einer neuen Einstellung/Kategorie (d.h. einer Einstellung, die nachträglich durch die Kategorie begriffen wird) nur im Zusammenhang der dialektischen Erfahrung verstanden werden kann, und zwar so, dass sich im Versuch des Begreifens der eigenen Einstellung eine neue (durch diesen hinzugekommenen Aktus des Begreifens *informierte*) Einstellung bildet, die das kategoriale Begreifen vor eine neue Aufgabe stellt, dann kann dieser Übergang nicht in der Willkür des denkenden, Verstehen wollenden Subjekts gegründet sein. Es können *zwei Phasen des Übergangs* unterschieden werden: das Verstehen-wollen und der Wandel der Einstellung. Im Verstehen-wollen der Einstellung liegt zwar eine Spontaneität des Denkens, die sich nicht auf das rezeptive Vernehmen der inneren Gelichtetheit (des Sinns) der vorgegebenen Einstellung zurückführen lässt. Aber es ist richtig verstanden die Spontaneität *eines Antwortens*, das sich durch den dunklen Sinn der gegebenen Einstellung als einem Fraglichen zu einer begrifflichen Antwort herausgefordert fühlt. Die Zweistimmigkeit von Sinn und Begriff steht im Verhältnis von Frage und Antwort. Die *Spontaneität* des begrifflichen Antwortens tritt in seiner Kontingenz zutage: Das Auf-den-Begriff-Bringen kann auch verweigert werden, und dies nicht nur in einer „irrationalen“, sondern auch in einer philosophisch vertretbaren „vernünftigen“ Weise.

In der zweiten Phase des Übergangs kommt jedoch dessen unwillkürlicher Erfahrungscharakter zum Vorschein. Das Verstehen-wollen ist zwar für den Übergang eine notwendige Bedingung; aber diese (hypothetisch) notwendige Bedingung ist nicht der zureichende Grund für den Wandel der Einstellung. Denn das dialektische Geschehen des Wandels *im* Vollzug des Verstehens ist kontingent, d.h. diese Erfahrung kann eintreffen, sie kann aber auch ausbleiben. Einzig die Erfahrung des Denkens kann uns darüber belehren. In diesem Sinne kann vom Übergang zwischen den Kategorien als von einem *Ereignis* gesprochen werden: Der Inhalt der jeweils neuen Einstellung/Kategorie lässt sich nicht begrifflich vorbestimmen (deduzieren), weil er über eine sich ereignende Denkerfahrung vermittelt ist. Der Schein eines Deduktionsverhältnisses zwischen den Kategorien ergibt sich nur daraus, dass das *nachträgliche* (nach dem Ereignis anhebende) systematisch-begriffliche Verstehen des Zusammenhangs zwischen den Kategorien (zuletzt im System der *Logik der Philosophie*) in die dialektische Erfahrung *retrojiiziert* wird. Dieses Problem einer Substitution der Erfahrung durch eine Logik der Erfahrung¹ wird im folgenden Abschnitt (*siehe unten Seite 175ff.*) zu einer methodologischen Überlegung für die vorliegende Arbeit Anlass geben.

¹ Allerdings kann „Logik der Erfahrung“ in einem zweifachen Sinne verstanden werden: einmal die hier gemeinte *logisch überformte* Erfahrung; ein anderes Mal das Dialektisch-„Logische“ der Erfahrung selbst, um die es Weils bezüglich der Erfahrung des Denkens geht.

Ist aber der Wandel der Einstellung, der Taumel des Begriffs aufgrund des dialektischen Schwindens des Bodens, auf dem das Verstehen-wollen angehoben hat, nicht ein Hinweis dafür, dass das kategoriale Auf-den-Begriff-Bringen gescheitert ist? Müsste dieser Wandel der Einstellung nicht sachgemäßer als ein Ansatz für die erneuerte, vertiefte Wiederholung der ersten kategorialen Bemühung verstanden werden denn als ein Übergang von einer Kategorie zur nächsten? Bringt die dialektische Erfahrung wirklich eine Vielzahl von Einstellungen/Kategorien hervor, oder ist es nicht vielmehr so, dass die eine und selbe Einstellung, die am Ausgangspunkt der dialektischen Erfahrung steht, in immer neuen Anläufen, die sich dem vollen Sinngehalt der einen Einstellung immer besser annähern, begrifflich bestimmt wird? Hinter dieser Alternative verbirgt sich die Frage, ob die Einstellung, von der ausgegangen wird, tatsächlich als ein „Pol“ der dialektischen Erfahrung angehört oder ob sie nicht vielmehr der Erfahrung vorausgeht und deshalb durch alle Erfahrungen hindurch identisch bleibt.

Dies führt zurück zur Frage nach der Möglichkeit des Systems: Erst im wirklich mitgehenden systembildenden Vollzug der *Logik der Philosophie*, und das bedeutet im Vollzug der dialektischen Erfahrung, kann entschieden werden, ob die zu Beginn einfach *vorausgesetzte* (d.h. durch keine dialektische Erfahrung ereignete) Einstellung am Ende des gelingenden Systems ebenfalls als Resultat einer dialektischen Erfahrung verstanden werden muss. Aber schon im Rahmen dieser einleitenden Bemerkungen ist es zu verstehen, dass die Option für die erfahrungsvorgängige Einstellung keine echte philosophische Alternative bietet, denn die Rede von einer philosophisch zur Kategorie zu erhebenden Einstellung, die z.B. dem ontologischen Frageansatz zugrunde liegen soll, kann wenn überhaupt nur im Rahmen eines Systems gerechtfertigt werden. Schließlich handelt es sich bei „Einstellung“ bloß um den Grundbegriff einer Logik der Philosophie, also um ein rechtfertigungsbedürftiges theoretisches Konstrukt und nicht um ein vorthoretisches lebensweltliches Phänomen, dessen Gegebenensein durch eine unzureichende begriffliche Fundierung nicht in Frage gestellt würde. Die hier angeschnittene Diskussion des eigentümlich *abstrakten* Gegebenenseins der ersten Einstellung hat in der Behandlung der ersten Kategorie der *Logik der Philosophie* („Wahrheit“) ihren (ersten) systematischen Ort. (Und in der Behandlung der „Weisheit“ ihren letzten.)

Wenn – stets das gelingende System antizipierend – die erste Einstellung ebenso wesentlich der dialektischen Erfahrung zugehört wie alle weiteren Einstellungen, dann ergibt sich daraus die Antwort auf die Frage, ob die dialektische Erfahrung nicht das Scheitern des kategorialen Auf-den-Begriff-Bringens anzeigt: Die Kategorie bringt den Sinngehalt der Einstellung adäquat zum Ausdruck, weil die so gefasste Einstellung darin aufgeht, Sinngegebenheit für die Kategorie zu sein, ebenso wie umgekehrt die Kategorie darin aufgeht, begrifflicher Ausdruck des Sinns der Einstellung zu sein. Insofern können Kategorie und Einstellung als zwei Aspekte des Selben an-

gesehen werden: Die Kategorie bezeichnet den *begrifflichen* (logischen) Aspekt, die Einstellung den *lebensweltlichen* (geschichtlichen) Aspekt. Dieses Selbe ist aber kein spekulativ zu erfassendes Substrat. Deshalb wäre es besser zu sagen, dass Kategorie und Einstellung zwei Aspekte *im* Selben sind,¹ nämlich Aspekte in der einen dialektischen Erfahrung. Die Identität von Kategorie und Einstellung ist kein begrifflicher Gehalt (d.h. keine „logische Möglichkeit“, die durch die Kategorie zum Ausdruck gebracht und durch die Einstellung verwirklicht wird), sondern der Ort der Erfahrung, an dem sich gelebter Sinn und Begriff in Vollzugsidentität *begegnen*. Damit steht die so verstandene Identität von Einstellung und Kategorie nicht im Widerspruch zur oben entfalteten Zweistimmigkeit, sondern ist ein weiterer Aspekt der dialektischen Erfahrung.

Dieser Aspekt hat philosophisch weitreichende Konsequenzen, denn die Identitätsbehauptung besagt, dass der Begriff einen Sinn zur Sprache zu bringen vermag, den er nicht selbst im Rahmen der bestimmenden Urteilskraft konstituiert hat. Stattdessen ist der Begriff das Resultat einer Reflexion auf einen vorgegebenen, nicht begrifflich konstituierten Sinn und gehört damit der reflektierenden Urteilskraft an. Das in der dialektischen Erfahrung implizierte Verständnis des philosophischen Begriffs entgeht damit im Voraus dem, was man das *Problem der Performativität* nennen könnte:² Die „Performanz“ des Begreifens eines von sich her Unbegrifflichen – in unserem Fall: die vorgegebene Einstellung – *verwandelt* das Unbegriffliche in ein Begriffliches. Daraus zieht der Performativitätstheoretiker den Schluss, dass die Performanz des Begriffs das Unbegriffliche prinzipiell *verfehlt* (Unmöglichkeit des Begreifens) und dass aus diesem Grunde andere (dichterische und paradoxe) Strategien des Sagens gebildet werden müssen. Darin ist auch eine Kritik an der phänomenologischen Methode impliziert: Die „Sache selbst“, das Gegebene, das die Phänomenologie so, wie es sich von ihm selbst her zeigt, zur Sprache bringen will,³ wird zum Mythos, weil das reine Von-sich-her-Zeigen durch die begriffliche Performanz durchkreuzt wird. Es gäbe demnach kein Sich-selbst-Geben des Phänomens, weil jedes Erscheinen ein Erscheinen-für und darin ein begrifflich-subjektives Zuschneiden des Unbegrifflichen ist. Der von der Phänomenologie behauptete phänomenale *genitivus subiectivus* (Sich-Selbst-Geben des Phänomens)

¹ Analog zu Heideggers Deutung des berühmten Parmenides-Satzes: „Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.“ (Heidegger 2002a, 14)

² Dabei verstehe ich terminologisch unter „Performativität“ den unthematischen Vollzugscharakter jedes Erfahrungsakts, unter „Performanz“ den einzelnen Vollzug selbst. Dieses von mir so genannte Problem der Performativität ist die Rekonstruktion einer Problematik, die einen Teil der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts durchzieht, vom späten Heidegger über Levinas bis zu Derrida, um nur die wichtigsten Autoren zu nennen. Meine These dazu lautet, dass dieses Problem keine grundlegende philosophische Frage anzeigt, sondern vielmehr die aporetische Konsequenz der falsch verstandenen Funktion des philosophischen Begriffs ist, ein Irrtum, der auf einen verborgenen Hegelianismus hinsichtlich des Verständnisses des philosophischen Begriffs zurückzuführen ist: Das Zu-Begreifende ist immer schon begrifflich vorstrukturiert, der Begriff bleibt in seiner Selbstbewegung immer bei sich („Gleiches erkennt Gleiches“). Der sachliche Gehalt des scheiternden Denkens, der dieser Problematik zugrunde liegt, lässt sich hingegen präzise so zur Sprache bringen: „Insofern das Denken sich als denkend zu denken versucht, ist es sich entzogen und erfährt darin die Unmöglichkeit seines Versuchs.“ (Pöltner 1972, 104)

³ Heidegger 1993, 34.

wäre in Wahrheit ein *genitivus obiectivus*, der in einem anderen genitivus subiectivus gründet: dem Sich-selbst-Geben des Subjekts. Das transzendente Subjekt als das Vermögen des Begreifens gäbe sich selbst das Erscheinende. Das implizierte Verständnis des philosophischen Begriffs ist ein fichtesches: Was *für* das Subjekt erscheint, erscheint *durch* das Subjekt.¹ Oder in kantischen Koordinaten ausgedrückt: Die philosophische Begriffsbildung geschähe in der bestimmenden Urteilskraft, d.h. in der Anwendung einer als Form logisch vorgegebenen Möglichkeit (Form) auf den Stoff der Wirklichkeit.

Gegenüber dieser Problematik der Performativität und der damit verbundenen Missdeutung des philosophisch-phänomenologischen Begriffs wird aus der adäquat gedeuteten Dialektik der Erfahrung des Denkens deutlich, dass die Verwandlung des Unbegrifflichen durch die Performanz des Begriffs keine Verfehlung bedeutet. Dieser Anschein ergibt sich bloß dadurch, dass das Zu-Begreifende und der Begriff aus dem Erfahrungsvollzug isoliert werden. Denn in der Performanz des Begreifens ereignet sich zwar ein dialektischer Umschlag (eine Verwandlung), aber dies gerade nicht im Verfehlen des Zu-Begreifenden, sondern gerade nur in der *Begegnung* mit dem Letzteren: Eine wirkliche Begegnung ist *eo ipso* verwandelnd. Nur dann, wenn man das Fungieren des Begriffs nicht aus der Mitte dieser begegnen-lassenden und darin zugleich verwandelnden Erfahrung versteht, sondern hegelianisch einen diese Erfahrung transzendierenden Gebrauch des Begriffs vermutet und beansprucht (d.h. eine Bestimmtheit, die unabhängig von der Reflexion auf die Erfahrung gegeben sein soll), kann das Verwandeln als ein Verfehlen missverstanden werden. Der Fehler besteht darin, dass die Folge (das Verfehlen der durch die Performanz des Begreifens neu gebildeten Einstellung) in den Grund (die sich ereignende Verwandlung der alten Einstellung aufgrund der begreifenden Begegnung) retrojiziert wird. Mit einem Wort, es wird die spezifische Zeitlichkeit der dialektischen Erfahrung nicht beachtet.

f) Das Konzept der Reprise als notwendiger dritter Grundbegriff

Nach dieser Klärung des Bezugs von Einstellung und Kategorie kann nun das Konzept der *Reprise*, das bereits im Kontext des Systemgedankens eingeführt werden wurde, näher erläutert werden. Der Sinn der jeweiligen Einstellung wird durch einen kategorialen Begriff zur Sprache gebracht. Dabei ereignet sich eine Verwandlung der Einstellung, die einen erneuerten Ausgangspunkt für das kategoriale Begreifen bildet. Der Vollzug der dialektischen Erfahrung manifestiert sich deshalb in einer *geordneten Reihe* von Kategorien. Die Kategorien der *Logik der Philosophie* haben also ihren Ort nicht in einem zeitlosen Zugleich und Ineinander, als logische Möglichkeiten, die sich

¹ Vgl. Fichte 1797b.

bloß in der einstellungsmäßigen Verwirklichung in einem Nacheinander und Auseinander darstellten. Der eigentliche Ort der Kategorien ist genau ihr zeitlicher Zusammenhang in der dialektischen Erfahrung.¹

Die Einsicht in die Zeitlichkeit der Ordnung der Kategorien, die sich aus dem Vollzug der dialektischen Erfahrung ergibt, führt zur Frage nach dem Bezug der reinen philosophiologischen Kategorien zu ihrem Auftreten in der wirklichen Zeit, d.h. in der Geschichte: In was für einem Verhältnis steht die zeitliche Ordnung der Kategorien/Einstellungen zur historischen Ordnung der philosophischen Ideen? Da eine dialektische Erfahrung in der Zeit gemacht werden muss, ist es notwendig, die Möglichkeit der Anwendung der Kategorien/Einstellungen auf die geschichtliche Wirklichkeit zu denken. Diese Brückenfunktion hat das Konzept der Reprise – der dritte Grundbegriff der *Logik der Philosophie* – zu leisten. Die Reprise einer bestimmten Kategorie ist, wie Weil sagt, das *Schema* der Anwendung der Kategorie auf die geschichtliche Wirklichkeit (vgl. LP 82).² Die Reprise baut eine Brücke von der philosophiologischen Sphäre der kategorialen Gestalten der dialektischen Erfahrung zur historischen Wirklichkeit der philosophischen Ansätze und Lehren, indem sie es ermöglicht, die reinen Kategorien und irreduziblen Einstellungen der *Logik der Philosophie* in der geschichtlichen Wirklichkeit (wieder-)auffindbar zu machen, um so das historische Geschehen aus der Perspektive der *Logik der Philosophie* verständlich zu machen. Auf der Basis eines weit gefassten Sinns von „Reprise“ konnte deshalb bereits (*siehe oben Seite 155ff.*) ein (zweites) Kriterium für das gelingende System formuliert werden: Das System der Kategorien und Einstellungen der *Logik der Philosophie* ist dann als gelungen zu rechtfertigen, wenn die Schematisierung ihrer Kategorien durch die Reprisen bezüglich des zu verstehenden vielfältigen Ganzen als vollständig zu beurteilen ist.

Aus der zeitlichen Ordnung der Kategorien in der dialektischen Erfahrung ergibt sich, dass die Silbe „Re-“ in „Reprise“ philosophiologisch (und nicht historisch) zu verstehen ist: Eine „Reprise“ (im engen Sinne) bezeichnet die Wiederaufnahme einer philosophiologisch früheren Kategorie durch eine philosophiologisch spätere Einstellung (vgl. LP 98, 118). In diesem engen Sinne hat die Reprise eine spezifische Funktion im System der *Logik der Philosophie*: Sie bezeichnet den Moment der dialektischen Erfahrung, in dem das Ereignis der Verwandlung der alten Einstellung (d. i. der Übergang in eine neue Einstellung) schon geschehen ist, ohne dass sich die neue Einstellung durch einen erneuten kategorialen Anlauf bereits auf den Begriff gebracht hätte. Folglich besitzt in diesem Moment des stehenbleibenden Ausruhens des Denkens, das sich stets

¹ Vgl. LP 100, wo gesagt wird, dass es zwischen den Kategorien und ihrer Ordnung keinen Unterschied gibt.

² Diese Schematisierung der Kategorie für die Anwendung auf die Geschichte ist nicht zu verwechseln mit der oben angekündigten doppelten Schematisierung des Sinns, die in der Relektüre der Kategorien des „Sinns“ und der „Weisheit“ behandelt wird. Die Reprise-Schematisierung steht im Kontext eines Anwendungsproblems, während die Sinn-Schematisierung das ursprüngliche Verhältnis von Kategorie und Einstellung betrifft.

nur in der dialektischen Erfahrung bewegt, die neue Einstellung noch keine eigene kategoriale Sprache, um sich zum Ausdruck zu bringen. Ihr erster (nicht-dialektischer) sprachlicher Ausdruck wird deshalb durch eine Reprise geschehen: durch die Wiederaufnahme der Sprache einer älteren Einstellung, d.h. durch die Wiederaufnahme einer philosophiologisch früheren Kategorie. In gewisser Hinsicht kann deshalb gesagt werden, dass das Ereignis des Übergangs *als Reprise* geschieht: Da sich in der Performanz des Begreifens die zu begreifende Einstellung gewandelt hat, legt es sich im Schwunge dieser ersten begreifenden Bewegung nahe, die durch die erste Performanz des Begreifens gewonnene Begrifflichkeit erneut anzuwenden, um das Neue zu begreifen. Diese *bloße Anwendung* einer Begrifflichkeit, *ohne* die Performanz des Begreifens zu erneuern, ist zu verstehen als eine Handlung der bestimmenden Urteilskraft, die versucht, das begegnende Neue mittels der von anderswo her gegebenen Begrifflichkeit zu bestimmen, indem sie es auf eine bereits gegebene kategoriale Sprache zu reduzieren sucht. Zur dialektischen Erfahrung gehört nun aber, dass dieser Reduktions- oder Integrationsversuch scheitert, da er die irreduzible Neuheit der gewordenen Einstellung verfehlt.

Man kann dieses Scheitern und Verfehlen der alten Kategorie angesichts der neuen Einstellung (was sich philosophiologisch in Form einer Reprise darstellt) als die erste Weise ansehen, wie sich das Neue im Kontext des Alten zur Sprache bringt. Hier liegt denn auch der berechtigte Kern der dekonstruktivistischen Ansätze, die um das Problem der Performativität kreisen: Es gibt in der dialektischen Erfahrung tatsächlich ein Moment des Verfehlens, aber nicht der alten Einstellung durch die Performanz des Begreifens, sondern der neuen Einstellung durch Anwendung der alten Begrifflichkeit. In diesem Versuch der Integration des Neuen in die gegebene Kategorie geschieht eine Verdeckung des Neuen als Neuen. Diese Verdeckung muss so destruiert werden, dass das der Verdeckung zugrunde liegende Scheitern und Verfehlen schon als ein erstes Sich-Zeigen des Neuen als solchen erscheint. Jedoch bleibt die performative Dekonstruktion bei dieser wesenhaft paradoxen Erscheinung des Neuen *im* Scheitern des Alten stehen, und zwar deshalb, weil das Vermögen der philosophischen Begriffsbildung auf das Bestimmen eines neuen Besonderen durch das gegebene Allgemeine (Kategorie) verengt wird (*bestimmende Urteilskraft*), ohne die Möglichkeit einer neu ansetzenden begrifflichen Reflexion auf der Basis der Erfahrung des neuen Besonderen zu sehen (*reflektierende Urteilskraft*). Aus der Sicht der *Logik der Philosophie* erscheint deshalb die Struktur der Dekonstruktion als uneigentlicher Ausdruck für die Struktur der Reprise. Die Destruktion trifft nur die bestimmende Anwendung der alten Kategorie, aber nicht die Möglichkeit, reflektierend eine neue Kategorie zu bilden. Die Dekonstruktion ist erst

dann auf der Höhe der Reprise-Struktur, wenn sie sich selbst als eine Destruktion (der Anwendung der alten Kategorie) *auf* eine neue Kategorie versteht.¹

Aus der Sicht der geschichtlichen Wirklichkeit kann jedoch der Begriff der Reprise noch in einem weiter gefassten Sinne verwendet werden. Es geht dann nicht um ein (undialektisches) Moment innerhalb der dialektischen Erfahrung, in der das „Re-“, der Reprise eine eindeutige philosophiologische Bedeutung hat – diese Bedeutung kann als „Reprise der ersten Lektüre“ bezeichnet werden –, sondern um die Wiederaufnahme der Kategorien in Hinblick auf die geschichtliche Wirklichkeit. Man kann diesen Sachverhalt als eine „Reprise der zweiten Lektüre“ bezeichnen, denn die fertig gebildeten Kategorien können hier unabhängig von ihrer Ordnung im systembildenden Vollzug der dialektischen Erfahrung angewandt werden, sodass sich das „Re-“ der Reprise nicht aus dem internen kategorialen Nacheinander, sondern aus dem externen Bezug des Systems aller Kategorien zur geschichtlichen Wirklichkeit bestimmt. Die so gefasste Reprise stellt den geschichtlichen Normalfall des Denkens dar (vgl. LP 173). Denn die reinen philosophischen Kategorien, die hier wieder aufgenommen werden, sind nicht unabhängig vom theoretischen Entwurf einer Logik der Philosophie gegeben, sondern nur als Momente der dialektischen Erfahrung einer spezifischen (historisch späten) Denkbewegung, die das Denken selbst denken, das Verstehen selbst verstehen will: einer Logik der Philosophie.² Wenn diese dialektische Erfahrung des Denkens des Denkens als System gelingt, dann resultieren daraus Kategorien des Denkens, die in jedem historischen Sinnausdruck gesucht und gefunden werden können. Das Denken des Denkens ist kein höherstufiges spekulatives Denken, das einem Gesetz folgt, das allem übrigen Denken fremd wäre, sondern ist nichts anderes als der reflexive Vollzug der dialektischen Erfahrung, in dem sich jedes Denken bewegen muss. Der Sinn der philosophischen Kategorien und damit des Systems der *Logik der Philosophie* besteht deshalb nicht darin, ein geschlossenes System zu bilden, in dem die theoretische Reflexion selbstgenügsam kreisen kann, sondern primär darin, eine systematische Grundlage zu bilden, um die geschichtliche Wirklichkeit als ein einheitliches Ganzes zu verstehen. Dies geschieht in der schematisierenden Auffassung der geschichtlichen Wirklichkeit durch Reprisen der ausgearbeiteten Kategorien/Einstellungen. „Reprise“ meint hier eine Mischung zwischen verschiedenen Kategorien und Einstellungen – unabhängig von deren logischem Ort in der zeitlichen Ordnung der Kategorien – zum Zwecke des geschichtlichen Verstehens.

Das Konzept der Reprise ist bedeutsam, gerade weil es in seinem weiten Sinne keinen systemimmanenten Gebrauch hat: Es bildet auf diese Weise die Brücke der sich als System

¹ Zum Verständnis von Destruktion-auf vgl. Heidegger 1993, 22.

² Zum „Denken des Denkens“ bzw. „Verstehen des Verstehens“ als Charakteristikum der *Logik der Philosophie* vgl. Kirscher 1992, 41.

verstehenden Philosophie zur Geschichte. Durch den Reprise-Begriff bleibt das System offen auf seine kontingente Bewährung in der geschichtlichen Zeit. Der Reprise-Begriff wird systemimmanent gewonnen und gerechtfertigt (Reprise im engen Sinne: *Reprise der ersten Lektüre*), kann und muss aber auf der Basis dieser Rechtfertigung systemtranszendent angewandt werden (Reprise im weiten Sinne: *Reprise der zweiten Lektüre*). Dies deshalb, weil die dialektische Erfahrung von Einstellung und Kategorie, auf der die *Logik der Philosophie* beruht, sich im Laufe des systembildenden Vollzugs als eine Erfahrung *in der Geschichte* herausstellen wird, von der am Beginn nur abstrahiert wird. Diesem In-Sein wird das System unter anderem durch das systemoffene Konzept der Reprise gerecht zu werden suchen. Der Sinn der systembildenden Philosophie liegt letztlich darin, die ihr zugrunde liegende Geschichte, in der die zu begreifenden Einstellungen wirkungsgeschichtlich verankert sind, zum Verstehen zu bringen, um sich darin selbst zu verstehen.¹ In diesem Sinne spricht Weil von einer „Identität“ von Philosophie und Geschichte (vgl. LP 68).

g) Der systemische Zusammenhang von erster und zweiter Lektüre

Die Zirkularität des gelingenden Systems bedeutet, dass die erste (systembildende) Lektüre derart zum Beginn zurückführen muss, dass ein Wiederbeginnen durch eine zweite Lektüre des fertig gebildeten Systems möglich ist. Die erste Lektüre ist nichts anderes als der Vollzug der dialektischen Erfahrung ohne ein begriffliches Sicherheitsnetz, das Werden der Kategorien, das sich im Versuch ereignet, den Sinn der Einstellung zu begreifen. Der philosophisch-systematische Status der werdenden Kategorien wird in der ersten Lektüre bloß antizipiert. Erst in der zweiten Lektüre können die Kategorien *als Kategorien eines Systems* vollzogen werden, sodass für jede einzelne Kategorie eine Reflexion auf ihren philosophischen Gehalt und ihre Funktion im System möglich wird. Der Sinn des Systems selbst kann also erst in dieser zweiten Lektüre ans Licht kommen.

Es stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von erster und zweiter Lektüre. Dies ist freilich selbst noch einmal eine Frage nach dem Sinn des Systems, die erst in einer zweiten Lektüre als eine dem dialektischen Vollzug nachträgliche Deutung zu beantworten ist. Oben wurde die These aufgestellt, dass sich das gelingende System als Einleitung herausstellen wird: Der Sinn des Systems wäre es demnach, Einleitung in die Philosophie zu sein. Dies muss nun so verstanden werden, dass es der Sinn der Kategorien der *Logik der Philosophie* ist, die Wahrheit der ersten Lektüre, den Weg der dialektischen Erfahrung, *systematisch aufzubewahren*. Die zweite (systematische)

¹ Eine frühe, 1935 erstmals publizierte Vorstudie Weils widmete sich deshalb bezeichnenderweise dem „Interesse an der Geschichte“: „De l'intérêt que l'on prend à l'histoire“ (EC I, 207–231).

Lektüre der *Logik der Philosophie* hat deshalb die konstitutive Funktion, auf die erste (systembildende) Lektüre zurückzuverweisen und den Sinn ihrer Wahrheit zum Vorschein kommen zu lassen. Das Verständnis des Systems als Einleitung bedeutet also, dass die zweite Lektüre auf die erste Lektüre als der ‚eigentlich wahren‘ Lektüre zurückverweist. Der Sinn der zweiten ist es, die Wahrheit der ersten zu zeigen. In einem hegelianischen System verhält es sich dagegen umgekehrt: Der Sinn der ersten Lektüre ist dazu da, um auf die Wahrheit der zweiten Lektüre vor zu verweisen – die erste Lektüre ist dann *bloße* Einleitung. Erst die zweite, systematische Lektüre ist die eigentlich philosophische Lektüre.

Im Blick auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* kann dieser Sachverhalt erläutert werden. Erst im Wiederbeginnen der zweiten Lektüre versteht sich das natürliche Bewusstsein als das, was es an sich immer schon ist: als absoluter Geist, der auf dem Weg zu sich selbst ist. In der zweiten Lektüre verliert die *Phänomenologie des Geistes* ihren psychagogischen oder protreptischen Charakter, den noch die erste Lektüre ausgezeichnet hat. Denn in der ersten Lektüre schien es noch der Sinn des Systems zu sein, das natürliche Bewusstsein für sich werden zu lassen, was es an sich schon war. Wenn aber erst die zweite Lektüre auf dem Standpunkt des Geistes die eigentliche ist, dann liegt der wahre Sinn des Weges von der Seele zum Geist nicht in diesem *Für-sich-Werden der Seele als Geist* (erste Lektüre), sondern im *Für-sich-Werden des Geistes als Geist* mittels seiner Entäußerung als Seele (zweite Lektüre). Nicht die Seele (= das natürliche Bewusstsein) ist das eigentliche Subjekt der dialektischen Erfahrung: Dies ist nur der Schein der ersten Lektüre. Erst in der zweiten Lektüre wird die eigentliche dialektische Bewegung, in der der Geist selbst von Beginn an das Subjekt bildet (d.h. derjenige ist, der eigentlich die Erfahrungen macht), sichtbar.

Der Vergleich mit der *Phänomenologie des Geistes* ist ein für uns ausgezeichnetes Beispiel für die Frage nach dem Primat der ersten oder der zweiten Lektüre, weil in ihr – im Unterschied zu anderen hegelschen und hegelianischen Systemversuchen, die begriffsdialektisch operieren, d.h. so, dass die Begriffe nicht auf eine spezifische Erfahrung zurückverweisen – ebenso wie in der *Logik der Philosophie* die dialektische Erfahrung im Zentrum steht. Wenn in der vorliegenden Arbeit die *Logik der Philosophie* in hegelschen Koordinaten so gedeutet wird, dass die Einleitung (also die *Phänomenologie des Geistes* als „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“) das System selbst bildet, dann kann die Differenz zwischen der orthodoxen logisch-spekulativen und der hier vortragenen „phänomenologischen“ Lesart der *Phänomenologie des Geistes* anhand der Frage nach dem Primat von erster oder zweiter Lektüre zum Ausdruck gebracht werden: Die orthodoxe Lesart, für die die systematische zweite Lektüre die Wahrheit der ersten ist, führt dazu, dass sich die erste Lektüre, in der sich das natürliche Bewusstsein für das Subjekt der dialektischen Erfahrung hält, als Schein erweist. Dies führt nun aber dazu, dass die *Phänomenologie des Geistes* nicht als das System selbst, sondern nur als Einleitung ins System verstanden werden kann. Denn der Vollzug

der dialektischen Erfahrung der ersten Lektüre führt nicht systemzirkulär dazu, diesen Weg der Seele zum Geist in einer zweiten Lektüre erneut beginnen und wiederholen zu können, sondern dazu, *in einer neuen, völlig anders gearteten* Lektüre den Weg des Systems vom wahren Anfang aus, nämlich dem Standpunkt des absoluten Geistes, allererst beginnen zu können. Die *Phänomenologie des Geistes* führt also folgerichtig zu einem Neuansatz des Systems und zu einem Neubeginn der Philosophie, was sich philosophiehistorisch im Neuansetzen der *Wissenschaft der Logik* und der *Enzyklopädie* bekundet (in denen der Bezug zum *Beginn*, d.h. zur *Phänomenologie des Geistes*, eigentümlich dunkel bleibt). In diesem Neuansatz ist der absolute Geist das Subjekt der „Erfahrung“, wobei es angesichts dieses neuen Ausgangspunktes fraglich wird, ob hier noch von „Subjekt“ und „Erfahrung“ gesprochen werden kann und ob hier nicht bereits die Dialektik der Erfahrung durch eine Dialektik des Begriffs substituiert ist.

Will man also die *Phänomenologie des Geistes* als System selbst verstehen, dann darf nicht die erste Lektüre teleologisch auf die zweite Lektüre hingeordnet werden, sondern muss umgekehrt der Möglichkeit einer authentischen ersten, und damit einer *originär phänomenologischen* Lektüre als einer systembildenden Lektüre nachgegangen werden. Der Sinn dieses Hegel-Exkurses war es allein, im Blick auf die *Phänomenologie des Geistes* die Aufgabe deutlich werden zu lassen, für die Weils *Logik der Philosophie* gemäß der hier verfolgten Relektüre den Lösungsversuch darstellt: Gesucht ist ein System der dialektischen Erfahrung selbst, d.h. ihres systembildenden Vollzugs in der ersten Lektüre. Bei diesem gesuchten System handelt es sich gewissermaßen um eine zur *Phänomenologie des Geistes* analoge einleitende „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“, die aber der „kohärenten Verformung“¹ durch die zweite Lektüre entgeht, indem sie sich von vornherein nicht bloß als Einleitung oder als ein erster Teil des Systems, sondern als das System selbst versteht.

Der zurückverweisende Charakter der zweiten auf die erste Lektüre stellt eine philosophisch-systematische Darstellung des weilschen Denkens, wie sie hier als ein Ziel angestrebt ist, vor ein methodisches Problem. Eine philosophisch-systematische Darstellung will nicht bloß historisch das fertig gebildete System nacherzählen, sondern ins systematische Herz des systembildenden Vollzugs vordringen. Wenn die erste Lektüre die eigentlich wahre Lektüre des Systems ist, dann kann sich eine philosophisch sein wollende Darstellung des Systems nicht damit begnügen, nur die zweite Lektüre *als zweite Lektüre* zu wiederholen, sondern muss dem Grundsinn des Systems gerecht werden, indem die zweite Lektüre so vollzogen wird, dass sie auf die erste Lektüre zurückverweist. Die *Logik der Philosophie* darf also nicht primär als ein logisches System von philosophischen Grundbegriffen, sondern muss als der systembildende Vollzug einer dialektischen Erfahrung dargestellt werden. Diese zweite Lektüre kann aber nur so auf die erste Lektüre zurückverweisen, dass sich die Darstellung selbst von der dialektischen Erfahrung ‚angehen‘ lässt

¹ Diesen Terminus entlehne ich wiederum der Phänomenologie Richirs (vgl. Richir 2001, 20f).

– in diesem Angang wird sie erst zur philosophischen Darstellung. Das heißt, das Gelingen des systembildenden Vollzugs, der die *Logik der Philosophie* in ihrer ersten Lektüre ausmacht, kann nur dann philosophisch beurteilt und überprüft werden, wenn die dialektische Erfahrung, die die *Logik der Philosophie* systematisch zur Sprache bringen will, vom Interpretieren selber ‚erlitten‘ wird. Deshalb will die hier versuchte Relektüre der *Logik der Philosophie* die erste Lektüre in der zweiten Lektüre (in der Darstellung) miterfahrbar machen. Dem Grundsinn des Systems entsprechend muss die zweite Lektüre immer eine erste Lektüre bleiben. Genau in diesem Sinne muss sich auch eine philosophische Darstellung des Systems der *Logik der Philosophie* verstehen: als eine zweite Lektüre, die die erste Lektüre zu *wiederholen* hat – nicht als eine *Überholung* der ersten Lektüre durch eine Wiederholung der zweiten Lektüre.

Eine Wiederholung der ersten Lektüre wird einerseits bedeuten, sich selbst der spezifischen systembildenden dialektischen Erfahrung auszusetzen, die den Ausgangspunkt der *Logik der Philosophie* bildet, ohne das Gelingen der Systembildung vorauszusetzen. Dies bedeutet, dass den Begriffen, mit denen das vorliegende System die Erfahrung zum Ausdruck bringt, neues (eigenes) Leben eingehaucht werden muss, bzw. sogar, dass damit gerechnet werden muss, dass sich der philosophischen Darstellung modifizierte und sogar neue Begriffe nahe legen, die der *Logik der Philosophie* und dem ausdrücklichen Selbstverständnis ihres Autors fremd sind. Eine Wiederholung der ersten Lektüre wird andererseits bedeuten, sich das philosophische Problem und den begrifflichen Grundriss des Systems von Weil vorgeben zu lassen und die eigene Begrifflichkeit stets in der Auseinandersetzung mit der weilschen Begrifflichkeit zu halten, da es sich andernfalls nicht um eine Wiederholung der ersten Lektüre, sondern um ein eigenständiges Neuansetzen handeln würde. Dies ist die hermeneutische Spannung, in der sich die folgende Wiederholung der ersten Lektüre achtsam halten muss. Aus dieser grundlegenden Spannung ergibt sich darüber hinaus die Einsicht, dass sich in diesem Fall Darstellung und Interpretation der Philosophie Weils nicht trennen lassen: Die Darstellung ist nur dann eine philosophische, wenn sie zur Quelle, aus der das Werk schöpft, zurückkehrt, und diese eigenständige Rückkehr zur Quelle hat eine Deutung des Sinns der weilschen Theoreme im Gefolge.

Dass der Sinn der wiederholenden ersten Lektüre der *Logik der Philosophie* nicht mehr *derselbe* sein wird wie der Sinn der schöpferischen ersten Lektüre aus dem Jahre 1950, hängt überdies historisch damit zusammen, dass sich der philosophische und zeitgeschichtliche Kontext gewandelt hat. Eric Weil ist als Schüler von Cassirer neukantianisch geprägt. Die entscheidende zeitgeschichtliche Erfahrung, die philosophisch für ihn prägend wurde, war zweifellos der Zusammenbruch der Weimarer Republik, die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und die Erfahrung der Shoah. In historischem Interesse ist es freilich vollkommen legitim, diese historischen Schlüsselerfahrungen heranzuziehen, um etwas über die Person, das Werk und die

Zeit, in der es erdacht und geschrieben wurde, zu erfahren. Die Konsequenzen der genannten Prägungen lassen sich grob so ausdrücken, dass der neukantianische Verständnishorizont sich bei Weil in einem Philosophieren bekundet, das einen ausgeprägten Sinn für das Formale hat und den Weg des Denkens vorzugsweise über die historisch-philologische Auseinandersetzung beschreitet, während die Erfahrung des Weltkrieges und der Shoah sich darin bekundet, dass die Gewalt und damit zusammenhängend die Politik zu einem zentralen philosophischen Thema wird.¹ Die Absicht einer Wiederholung der ersten Lektüre muss jedoch nicht zwangsläufig bedeuten, diese ins Werk eingegangenen historischen Kontexte zu wiederholen. Die folgende Relektüre, die sich als philosophisch wiederholende erste Lektüre des Systems der *Logik der Philosophie* versteht, möchte im Gegensatz dazu einem genuin philosophisch-akademischen Interesse folgen, indem sie vor dem Hintergrund eines phänomenologischen Problemhorizonts und Philosophieverständnisses die *Logik der Philosophie* als einen systematischen Beitrag zur Phänomenologie lesbar macht. Diese Option bekundet sich bereits darin, dass die Grundlage der *Logik der Philosophie* als eine (dialektische) Erfahrung gedeutet wird und damit Phänomene im phänomenologischen Sinne zum Ausgangspunkt hat. Die Argumentation verläuft nicht begriffsanalytisch und konstruierend, sondern mit dem Anspruch, etwas, das sich in einer Erfahrung zeigt, zur Sprache zu bringen.

Im Blick auf die bisherige Rezeption der Philosophie Weils lassen sich zwei Interpretationstendenzen festhalten, die der hier verfolgten phänomenologisch wiederholenden ersten Lektüre des Systems der *Logik der Philosophie* entgegenstehen. Die eine Interpretationstendenz betont den *anthropologischen* Charakter der *Logik der Philosophie* (siehe oben Seite 148ff.), die andere Interpretationstendenz den *logisch-strukturellen* Charakter der *Logik der Philosophie*.² Beide Tendenzen kulminieren in der Auffassung, die *Logik der Philosophie* sei eine „Logik der Ausdrucksformen der Menschheit“³. Darin wird deutlich, dass die formalisierende und die anthropologisierende Tendenz darin übereinkommen, jeglichen ontologischen Anspruch von der *Logik der Philosophie* fernzuhalten: Die Logik der Philosophie sage nichts darüber, was und wie die Wirklichkeit verfasst ist, sondern bescheide sich damit, die menschlichen Zugangsweisen zur Wirklichkeit in einer nicht-ontologischen, bloß formalen Logik zu systematisieren. Die phänomenologische Methode

¹ Vgl. den überlieferten Ausspruch Weils: „Es kommt in der Philosophie vor, dass man von den unfreiwilligen Meistern mehr als von denen, die es ausdrücklich sind, lernt. Mein unfreiwilliger Meister war Adolf Hitler.“ (zit. n. Kirscher 1998, 92f.)

² Diese „neukantianische“ Interpretationstendenz, die bis zu einem gewissen Punkt auch dem Selbstverständnis Weils entspricht, hat die wichtigsten französischen Kommentare zur *Logik der Philosophie* hervorgebracht – zu nennen sind vor allem die Werke und Artikel von G. Kirscher, J. Quillien und P. Canivez, wobei J. Quilliens Interpretation der ersten Kategorien der *Logik der Philosophie* als ein Paradebeispiel für eine logisch-strukturelle Deutung angesehen werden kann (vgl. Quillien 1982b). Insbesondere das Verständnis der ersten (vorphilosophischen) und der letzten (formalen) Kategorien der *Logik der Philosophie* muss in der folgenden phänomenologischen Relektüre in kritischer Auseinandersetzung mit den genannten Autoren entwickelt werden.

³ Savadogo 2003, 78.

hat demgegenüber den Vorzug, die menschlichen Zugangsweisen zur Wirklichkeit als Erfahrungsweisen der Sache selbst verständlich und damit die anthropologisch-formalisierende Einschränkung rückgängig zu machen. Diese ‚Entschränkung‘ hat nicht die spekulativ-ontologische Konsequenz, die *Logik der Philosophie* unmittelbar für die *Logik des Seins* zu halten,¹ sondern öffnet auf die in einem kantisch-phänomenologischen Verständnis einzig mögliche Zugangsart zum Wirklichen: auf die als Dialog mit der Wirklichkeit verstandene reflektierte Erfahrung. Die systematische Einheit der Kategorien als „Ausdrucksformen der Menschheit“ kann nur dann verstanden werden, wenn sie als Produkte eines Dialogs mit der Wirklichkeit auf ihren Quellgrund in der dialektischen Erfahrung zurückbezogen werden. Die *Logik der Philosophie* kann nur dann ihrem Anspruch gemäß als Erste Philosophie verstanden werden, wenn sie als Logik der Erfahrung nachvollzogen wird. Der ontologische Anspruch wird dabei nicht aufgegeben, sondern architektonisch verwandelt.

b) Methode der Kategorienbildung: regressiv-analytisch und progressiv-synthetisch

Die Dialektik ist nicht selbst die Methode (*siehe oben Seite 155ff.*). Letztere muss in der Art und Weise gesucht werden, wie in der *Logik der Philosophie* der dialektischen Erfahrung, die sich beim Begreifen ereignet, *nachgegangen* wird. Die Methode enthält (1) ein regressiv-analytisches und (2) ein progressiv-synthetisches Moment.

(1) Die Methode ist *regressiv-analytisch*, insofern eine Sinngegebenheit (Einstellung) den Ausgangspunkt bildet und das kategoriale Begreifen als *Analyse dieser Sinn-gegebenheit* aufzufassen ist. Zusammen mit der in der dialektischen Erfahrung geschehenden Verwandlung der Einstellung bedeutet dies, dass die Kategorienbewegung eine *Regression* darstellt: Die begriffliche Analyse der Einstellung führt nicht auf einen festen Boden von letzten Elementen, sondern erbildet – durch die alterierende Dialektik *in der Tiefe* der *ersten* Begegnung von Sinn und Begriff – eine *weitere* Sinn-gegebenheit (Einstellung), die einer weiteren Analyse harrt. So muss die Bewegung der Kategorien insgesamt als ein fortschreitendes analytisches Zurückgehen in den Grund der ersten Sinngegebenheit (der ersten Einstellung: „Wahrheit“) verstanden werden. Dieser *Rückgang in den Grund* ist freilich nicht unmittelbar als eine ontologische Bewegung zu verstehen, denn die erste Sinngegebenheit, die im Verlauf der Kategorien ergründet wird, ist kein Seiendes, sondern die *abstrakte* (d.h. ohne bestimmten Inhalt gegebene) Einstellung des Beginns (*siehe unten „Wahrheit“, Seite 191ff.*). Der analytische Rückgang in den Grund ist demnach ein *Rückgang vom Beginn in den*

¹ Die in dieser spekulativen Konsequenz implizierte *Identifizierung* von Logik des Begriffs und Logik des Seins kann mit Richir „symbolische Tautologie“ genannt werden (*siehe oben Seite 161ff.*).

Anfang (archè), d.h. in das, was den abstrakten Beginn im Konkreten gründend durchherrscht. Der Rückgang ist damit auch die Konkretisierung des Abstrakten, genauer: der *Rückgang in die Konkrektion*, die dem Abstrakten zugrunde liegt. Auch wenn diese Regression wegen dieses abstrakten Beginns nicht unmittelbar ontologisch zu deuten ist, so ist doch am Ende der Rückgangsbewegung die Frage zu stellen, ob das durch diese dialektische Bewegung Erfahrene nicht einen ontologischen Sinn beinhaltet: Gründet der letzte Grund für den abstrakten Beginn nicht allein dadurch, dass er ontologisch fungiert? Kann die Regressionsbewegung der *Logik der Philosophie* etwa gar als ein Rückgang in die Ontologie verstanden werden, d.h. – analog zur Erbildung des Standpunktes des absoluten Geistes in Hegels *Phänomenologie des Geistes* – als *Erbildung des gemäßen ontologischen Standpunkts* (siehe unten Seite 349ff.)?

(2) Die Methode ist *progressiv-synthetisch*, insofern die Analyse der Sinngegebenheit nicht auf reine elementare Gegebenheiten zurückführt (wie dies von einer regressiven Analyse klassisch zu erwarten wäre), sondern durch die dialektische Erfahrung *durchkreuzt* wird: Die Begegnung der Sinngegebenheit mit dem Begriff zeitigt eine Verwandlung eben derselben Gegebenheit, wodurch dem begreifenden Begriff eine *konstitutiv-konstruktive Rolle* zufällt. Die einheitliche Gesamtbewegung des Rückgangs in den Grund wird durch eine Vielfalt von *spontanen* (d.h. auf nichts als auf Verstehen-wollen gegründeten) *begrifflichen Synthesen* unterbrochen, aber dies ist die einzige Weise, wie der mit dem Abstrakten beginnende Rückgang in den Grund *fortschreiten* kann. Gerade weil das abstrakte Erste kein ontisch Gegebenes, das sich ontologisch (sozusagen innerhalb des Schwunges einer einzigen Kategorie) ergründen ließe, ist, sondern bloß eine Einstellung, die sich in der begreifenden Aneignung unter der Hand vervielfältigt, kann die regressive Analyse eines Faktums (die Sinngegebenheit der ersten Einstellung) in der *Logik der Philosophie* nicht anders geschehen denn *als eine progressive „Deduktion“ von Kategorien*. Für die durch eine begriffliche Intervention synthetisch *gewordene* neue Einstellung muss durch eine neuerliche begriffliche Intervention die entsprechende Kategorie gefunden werden, wodurch sich auf einer höheren Stufe das Problem erneuert. Eine neue Einstellung kann synthetisch genannt werden, insofern sie nicht bloß eine neue reine Sinngegebenheit bezeichnet, die durch die dialektische Erfahrung des Denkens entdeckt wird, sondern darüber hinaus die begriffliche Intervention, die anlässlich der alten Einstellung zu ihr geführt hat, konstitutiv in sie eingeht. Die „Synthese“ besteht hier sozusagen in einer unbewussten Handlung des Denkens,¹ nämlich in der Verbindung der vorgegebenen Sinngegebenheit (Einstellung) mit ihrer begrifflichen Auffassung (Kategorie) zu einer neuen Sinngegebenheit. Diese Synthese geschieht unbewusst, weil die bewusste Handlung des Auf-den-

¹ Analog dazu vgl. Kant, KrV, B 103/A 78: „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind.“ Vgl. dazu die Auslegung Heideggers (1991, 61–65).

Begriff-Bringens nicht in der Intention geschah, eine neue Sinngegebenheit zu synthetisieren, sondern nur in der Absicht, der alten Sinngegebenheit begrifflich zu entsprechen. Die Synthese ist also nichts anderes als das *Ereignismoment* der dialektischen Erfahrung. Dieses Ereignismoment kann als Synthese des Denkens bezeichnet werden, weil der Ort dieses Ereignisses kein anderer als das Denken in seinem spontanen Vollzug sein kann. Die *nicht-ontologische Synthese*, die das methodische Fortschreiten der *Logik der Philosophie* charakterisiert, ereignet sich nur *im* Denken und *für* das Denken.

Vor diesem Hintergrund kann man die Ordnung der Kategorien methodisch durchaus als einen Ableitungszusammenhang betrachten: Die neue Kategorie wird „deduziert“ aus der vorgegebenen Sinngegebenheit (1. Prämisse) und den heterogenen Implikationen der begrifflichen Fassung derselben Sinngegebenheit (2. Prämisse). Doch für sich genommen ist diese deduktive Struktur *unterbestimmt*, weil die Kluft zwischen der ersten abstrakten Sinngegebenheit (Einstellung der „Wahrheit“) und den dieser Sinngegebenheit fremden Implikationen ihrer Kategorialisierung (Kategorie der „Wahrheit“) *keine bestimmte zweite Einstellung* deduzieren lässt, sondern nur ein unbestimmt weites Feld von Einstellungen (das gesamte Feld der bestimmten Einstellungen der *Logik der Philosophie*). Die deduktive Struktur kann also methodisch nicht *a priori* zur *Ableitung* von neuen Einstellungen, sondern bloß *a posteriori* zur *Beurteilung* des Zusammenhangs zwischen alter und neuer Einstellung dienen, weil sie überhaupt erst der dialektischen Erfahrung nachträglich erscheinen kann. Canivez spricht deshalb treffend von einer „Deduktion *a posteriori*“¹. Eine Deduktion *a priori* von Kategorien könnte nur dann gelingen, wenn sich die Prämissen begrifflich formulieren ließen, sodass dann in Anwendung formallogischer Regeln begrifflich zu einer neuen Einstellung übergegangen werden könnte. Aber im Falle der *Logik der Philosophie* sind die alte Einstellung (1. Prämisse) und die neue Einstellung (Konklusion) gerade dadurch ausgezeichnet, dass sie etwas Unbegriffliches sind. Die alte Einstellung ist nicht ein begrifflicher Gehalt, der mit dem impliziten begrifflichen Gehalt ihrer Kategorie summiert werden könnte, denn die als 2. Prämisse bezeichnete Kategorialisierung ist gerade *nichts anderes* als der Versuch, den begrifflichen Gehalt der Einstellung aufzufassen. Im Vollzug der Kategorialisierung liegt zwar etwas verborgen, was sich begrifflich fassen lassen müsste, doch das Ereignis der neuen Einstellung geschieht nicht so, dass dieser implizite Gehalt im Ganzen gehoben würde, sondern so, dass *etwas Bestimmtes* im Vollzug der Kategorialisierung der alten Einstellung *widerstreitet*,² wodurch sich die Sinngegebenheit einer neuen Einstellung synthetisiert. Dabei handelt es sich noch nicht um einen begrifflichen Gehalt, denn dieser entsteht erst, wenn aus der Begegnung

¹ Canivez 1999, 59f., 84f.

² Es handelt sich also im Sinne Hegels um eine bestimmte Negation (vgl. Hegel 1807, 62).

zwischen neuer Sinngegebenheit und erneuerter Begriffsanstrengung wiederum „Funken“ schlagen.

Das Herausarbeiten dieser deduktiven Struktur hat die methodische Funktion, den Zusammenhang zwischen zwei Einstellungen/Kategorien nachträglich, d.h. aus der Perspektive der späteren Einstellung/Kategorie, zu beschreiben. Das heißt, die jeweils neue Einstellung muss objektive Gründe nennen können, warum sie aus ihrer Sicht die alte Einstellung verlassen hat. Anhand dieser Gründe lässt sich die *Rechtmäßigkeit* des sich in der dialektischen Erfahrung einfach ereignenden Übergangs jeweils begrifflich rechtfertigen.¹

Die Kategorienbildung in der *Logik der Philosophie*, die in der dialektischen Erfahrung geschieht, erscheint in der methodischen Rekonstruktion also als regressiv-analytischer Rückgang in den Grund einer Sinngegebenheit, der nur durch die progressiv-synthetische Bildung von Begriffen vollzogen werden kann.² Darin ist gerade *nicht* die Voraussetzung impliziert, dass der Grund der Sinngegebenheit an sich bereits begrifflich strukturiert sein muss (*symbolische Tautologie*). Es wird nur gesagt, dass die Ergründung des Grundes nur durch die *Bildung* von Begriffen gelingen kann, und dies wird so gefasst, dass die einfache Rückgangsbewegung durch eine vielfältige progressive Begriffsbewegung durchkreuzt wird. Einerseits kann also der Rückgang in den Grund nicht ohne Begriff geschehen: Wer verstehen will, muss Begriffe bilden. Andererseits ist aber der Grund, in den zurückgegangen wird, nicht selbst begrifflicher Natur: Die Begriffe, die um des Verstehens willen gebildet werden, bilden den Grund nicht naiv-ontologisch ab, sondern nähern sich ihm auf Wegen, die allein in der dialektischen Erfahrung gebahnt werden. Es ist ein Ziel der vorliegenden Arbeit, über der Auseinandersetzung mit der *Logik der Philosophie* diesen *Sinn des philosophischen Begriffs* (der philosophischen Begriffsbildung) und die daraus resultierenden Konsequenzen für die Erste Philosophie besser verstehen zu lernen.

Der Charakter einer Deduktion *a posteriori*, die bis jetzt als Deduktion von Kategorien verstanden wurde, kehrt wieder, wenn es sich auf einer höheren Stufe um die *Deduktion des Systems als Ganzem* handelt. Denn der Zusammenhang der beiden oben genannten Kriterien für das gelin-

¹ Es handelt sich also um eine „Deduktion“ im juristischen Sinne, so wie auch Kant den Begriff verwendet (vgl. KrV, B 116/A 84).

² Kirscher spricht von einem Gleichgewicht zwischen regressiver Analyse und progressiver Synthese (vgl. Kirscher 1989, 136), wodurch sich im Übrigen eine sachliche Nähe zu Fichte (in seiner *Wissenschaftslehre* von 1794) ergibt (vgl. dazu Kirscher 1989, 127–151). Weil selbst hat Fichtes Methode als „Methode der konstruktivistischen Synthese“ (Kirscher 1989, 65) kritisiert: siehe dazu Weils prägnante Darstellung in EC I, 248f. Darin findet sich im Übrigen ein für die Philosophiegeschichtsschreibung aufschlussreicher Hinweis: „L'entreprise [de Fichte], commencée avant que la *Critique du jugement* n'ait pu agir sur Fichte, est dominée par le primat kantien de la raison pratique [...]“ (EC I, 248) Weil suggeriert damit in einem Nebensatz, dass die philosophische Keimung des Deutschen Idealismus in einem Moment geschieht, der noch nicht von Kants „zweiter Revolution“ (PK 106) in der *Kritik der Urteilskraft* geprägt ist. Dieser historische Hinweis ist für die vorliegende Arbeit bedeutsam, weil sie die reflektierende Urteilskraft für den originären Modus der philosophischen Begriffsbildung hält, der sich durch kein idealistisch-spekulatives Fortschreiten überholen lässt. Philosophiegeschichtlich auf den Punkt gebracht: Es müsste nicht Kant im Lichte Hegels, sondern Hegel im Lichte Kants, im Ausgang vom Vermögen der reflektierenden Urteilskraft, untersucht werden.

gende System (die Kriterien der Zirkularität und der umfassenden Integrationskraft) erscheint ebenfalls als eine Deduktion a posteriori, insofern der damit einhergehende methodische Vollzug als Suche nach einem „reflective equilibrium“¹ verstanden werden darf: Die systemimmanente „Deduktion“ der Kategorien (in der die erste Kategorie aus der letzten Kategorie „deduziert“ wird) ist als gelungen zu beurteilen, wenn die Kategorien sich a posteriori in Form von Reprisen integrativ bewähren. Es muss ein reflexives Gleichgewicht erreicht werden: Die immanente Rechtfertigung der Kategorien durch die Zirkularität des Systems ist fragwürdig, wenn sich die Reprisen a posteriori nicht bewähren. Ebenso kann aber auch aus Sicht der erreichten Zirkularität die Stichhaltigkeit der – etwa durch den Hinweis auf ein vermeintliches Gegenbeispiel – behaupteten Unvollständigkeit der Kategorien in Frage gestellt werden. Die Systembildung verlangt gewissermaßen eine ständige „Diplopie“ (Merleau-Ponty): Der systembildende Hinblick muss zugleich in zwei Richtungen gehen, auf zwei verschiedene *Fakta*, die der Systembildung zugrunde liegen. Das Faktum, das *innerhalb* des Systems aufscheint, ist die jeweilige Sinngegebenheit der Einstellung (zu Beginn die Sinngegebenheit der ersten Einstellung „Wahrheit“). Das Faktum *außerhalb* des Systems ist der reiche Gehalt der Geschichte als der Sedimentation dessen, was zu denken gibt, insbesondere der Philosophiegeschichte (die Sedimentation von philosophischen Einstellungen und Lehren). Die Kategorien der *Logik der Philosophie* haben sich zum Einen immanent vor der jeweiligen Sinngegebenheit, zum Anderen systemtranszendent vor der Geschichte im Ganzen zu bewähren. Dies bedeutet methodisch, für die Art und Weise, wie in der *Logik der Philosophie* der dialektischen Erfahrung nachgegangen wird, dass sich die streng logisch-immanente Reflexion der Erfahrung immer wieder in heuristischer Absicht mit einer historischen Reflexion paaren muss. Die Logik der Philosophie ist immer zugleich eine Logik der denkerischen Erfahrung und eine Hermeneutik der Philosophiegeschichte.

Darum muss der Titel *Logik der Philosophie* als doppelter Genitiv verstanden werden: Die Philosophie ist zugleich Subjekt und Objekt dieser Logik. Eine Logik der Philosophie kann einerseits nur philosophierend vollzogen werden, d.h. als eine individuelle Anstrengung des Begriffs in einer bestimmten Einstellung, verankert in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Doch andererseits muss dies so geschehen, dass auf dem Weg der einzelnen dialektischen Erfahrung des Denkens *alle* geschichtlichen Erfahrungen des Denkens exemplarisch aufgehoben sind. Wenn man Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit verstehen darf und wenn die *Logik der Philosophie* als Logik der Erfahrung selbst Erfahrung ist (als dialektische Erfahrung des Denkens), dann bekundet sich in ihr als dialektischer Erfahrung des Denkens ein Dialog mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Denkens. Ein solches Denken muss sich nicht künstlich für die Geschichte öff-

¹ Als „Überlegungs-Gleichgewicht (*reflective equilibrium*)“ bezeichnet Rawls ein zentrales Moment seiner Methode, die er im Kontext seiner Gerechtigkeitstheorie entwickelt (vgl. Rawls 1975, 38f.).

nen, um die eigene formale Leere mit Stoff anzureichern, denn insofern es wesentlich darin besteht, dialektische Erfahrungen zu machen, ist es von sich aus wirkungsgeschichtlich offen für alles, was sich ihm zu denken gibt. In der Relektüre der *Logik der Philosophie* ist deshalb zu zeigen, dass das Thema der Geschichte nicht von außen an das System herangetragen wird, sondern dass dem systembildenden Denken in einer bestimmten dialektischen Erfahrung auch die eigene Geschichtlichkeit systemimmanent zu denken gibt. In der Antizipation dieser Erfahrung kann der hermeneutische Charakter der *Logik der Philosophie* schon von Beginn weg ins Spiel gebracht werden.

i) Akzentuierungen in der Kategorienrekonstruktion

Vor dem Hintergrund der oben entfalteten Hinsicht, der Aufgabe einer neuen Ersten Philosophie, die der so genannten philosophiologischen Grunderfahrung (der Kontingenz des Denkens) zu entsprechen hat, sind nicht alle philosophischen Kategorien der *Logik der Philosophie* gleich bedeutsam. Deshalb nehme ich in der folgenden Relektüre einige Akzentuierungen vor: Solche Kategorien, die insofern Angelpunkte einer Logik der Philosophie bilden, als sie zum Einen klassische Gestalten der Ersten Philosophie direkt oder indirekt thematisieren, zum Anderen gerade über die klassischen Gestalten hinausweisen, müssen besonders diskutiert werden. Dies gilt ebenso für die *Kategorien des Beginns* (die „primitiven Kategorien“, wie sie Kirscher nennt) und die das Werk vollendenden *Kategorien des Wiederbeginns*, weil nur in ihrem exakten Verständnis die eigentümliche Architektonik der *Logik der Philosophie* sichtbar wird.

Aus diesem Grund wird die vorliegende Interpretation den folgenden Kategorien eine besondere Bedeutung beimessen (hier aufgelistet gemäß ihrem Auftreten in der logischen Ordnung): der Kategorie der „Wahrheit“ (als Kategorie der reinen Einstellung); der Kategorie des „Un-Sinns“ (als Kategorie der reinen Reprise); der Kategorie des „Wahren und Falschen“ (als Kategorie der reinen Kategorie) – diese drei Kategorien bilden zusammengekommen die Kategorien des Beginns; ferner der Kategorie des „Gegenstandes“ (als Kategorie der Ontologie); der Kategorie des „Absoluten“ (als erster Kategorie der Philosophie); der Kategorie des „Werks“ (als erster Kategorie der Revolte); der Kategorie des „Endlichen“ (als zweiter Kategorie der Revolte); der Kategorie der „Handlung“ (als letzter konkreter Kategorie); zuletzt den formalen Kategorien des Wiederbeginns: der Kategorie des „Sinns“ (als Kategorie des Denkens) und der Kategorie der „Weisheit“ (als Kategorie des dem Denken entsprechenden Lebens). Es gilt dabei insbesondere, spezifische Zusammenhänge zu erhellen: den Zusammenhang der drei ersten Kategorien („Wahrheit“, „Un-Sinn“, „Das Wahre und das Falsche“); den Zusammenhang der letzten Kate-

gorien („Die Handlung“, „Sinn“, „Weisheit“); schließlich den Gesamtzusammenhang von „Weisheit“ und „Wahrheit“ im Sinne einer wiederbeginnenden Rückkehr zur erster Kategorie.

Der Vergleich dieser Liste von zehn Kategorien mit dem vollständigen philosophiologischen Kategorienzirkel lässt sehen: Es werden in dieser Interpretation all jene der insgesamt 18 Kategorien in den Hintergrund gerückt, die zwischen den Kategorien des Beginns (I-III) und der Kategorie des „Absoluten“ (XIII) situiert sind. Eine Ausnahme bildet lediglich die Kategorie des „Gegenstands“ (VI), aus dem nahe liegenden Grund, dass in ihr die Geburt der Ontologie als der klassischen Gestalt von Erster Philosophie gedacht wird. Die Zurückstellung der übrigen acht Kategorien kann aber in Vorwegnahme des systembildenden Wegs folgendermaßen begründet werden: Nachdem die Kategorien des Beginns den die gesamte *Logik der Philosophie* durchherrschenden Problemhorizont (von Einstellung und Kategorie) aufgespannt haben, besteht der Sinn der nachfolgenden Kategorienentwicklung darin, die reine Einstellung (Wahrheit) zur reinen Kategorie (das Wahre) zu erheben, d.h. den *Sinn der Wahrheit* „auf den Begriff“ zu bringen. Diese Entwicklung vollendet sich in der Kategorie des „Absoluten“ – philosophiegeschichtlich in der Philosophie Hegels, wobei allerdings die Frage noch zurückgestellt werden muss, ob es sich bei der Philosophie Hegels um die geschichtlich reine Manifestation oder bloß um eine historische Illustration der Kategorie des „Absoluten“ handelt.

Diese Interpretation tut den vor-absoluten Kategorien freilich Gewalt an, insofern sie retrospektiv am Maß des Absoluten gemessen und auf Momente des absoluten Geistes reduziert werden. Die nach-absolute Kategorienentwicklung wird zeigen, dass der Standpunkt des „Absoluten“ nicht der maßgebliche Standpunkt für eine Interpretation der philosophischen Kategorien sein darf, und zwar auch nicht der dem „Absoluten“ vorausliegenden Kategorien. Denn der Sinn der Wahrheit (der reinen Einstellung) erschöpft sich nicht im *Wahren des Begriffs* (in der reinen Kategorie). Ihre Sprachlichkeit lässt sich nicht auf Begrifflichkeit reduzieren. Trotzdem scheint es legitim, im systembildenden Gang eine „hegelsche“ Ökonomisierung (die aus einer „zweiten“ Lektüre stammt) vorzunehmen, da sich der nicht-reduzierbare Eigensinn der vor-absoluten Kategorien nur nachträglich – von der nach-absoluten Kategorienentwicklung her – recht fassen lassen wird. Erst im kontingenten *absoluten* Scheitern (Kategorien der Revolte) der reinen Kategoriewerdung („Das Absolute“) kann die *Einstellungsvergessenheit* der absoluten Interpretation der vor-absoluten Kategorien als Momenten des absoluten Geistes ans Licht kommen. Zuvor bleibt der philosophiologische Status dieser philosophischen Kategorien unbestimmt und in der Schwebe. Darüber hinaus legt sich die hegelsche Integration dieser Kategorien als Momente des absoluten Geistes nahe, weil sie philosophiegeschichtlich prägend wurde. Im hegelschen „absoluten“ Standpunkt manifestiert sich eine geschichtlich zentrale Gestalt der Ersten Philosophie, mit der sich eine erneuerte Bemühung um die Erste Philosophie besonders auseinanderzusetzen hat.

Weil hat neben der *Logique de la philosophie* (1950) noch zwei weitere Systemwerke verfasst hat: die *Philosophie politique* (1956) und die *Philosophie morale* (1961). Diese beiden Werke werden bisweilen so verstanden, dass sie verschiedene Kategorien der *Logik der Philosophie* entfalten: die „Handlung“ zum einen, das „Bewusstsein“ zum anderen.¹ Bereits Kirscher hat darauf hingewiesen, dass dieses Verständnis des Zusammenhangs von *Logique de la philosophie*, *Philosophie politique* und *Philosophie morale* nicht ganz exakt ist, insofern die beiden letzten Werke aus einer bestimmten Perspektive (der Perspektive des politischen Handelns bzw. des moralischen Bewusstseins) selbstständige Systeme bilden, die wiederum das „Ganze“ entfalten,² diesmal jedoch nicht aus einem philosophischen, d.i. *theoretischen* Interesse, sondern in einem *praktischen* Interesse, das sich in die Fragen fügen lässt: „Was soll ich tun?“ für die *Philosophie politique*, bzw. „Wie soll ich leben?“ für die *Philosophie morale*. Die beiden Werke sind also nicht einfach Ausfaltungen von beliebig ausgewählten Kategorien der *Logik der Philosophie*, sondern in ihnen wird in einem praktischen Interesse, das sich durch das Systemganze der *Logik der Philosophie* philosophisch gebildet hat, eine neue Frage auf Basis einer neu gebildeten Grunderfahrung gestellt. Das Verhältnis zwischen der *Logique de la philosophie* und der *Philosophie politique* bzw. *Philosophie morale* ist deshalb nicht bloß das einer Explikation eines Impliziten, sondern eine jeweilige *Transgression* des theoretischen Problemhorizonts, der die *Logik der Philosophie* durchgängig bestimmt. Diese Transgression bedeutet kein Scheitern des Systems der *Logik der Philosophie*, da sich im Vollzug der *Logik der Philosophie* der Sinn des theoretischen Systems gerade darin erweisen wird, dass es sich auf andere, nicht-theoretische Problemhorizonte hin öffnet. Die Transgression stünde nur dann im Widerspruch zum System der *Logik der Philosophie*, wenn sich der *Zirkel der Philosophie*, den eine Logik der Philosophie als System entfaltet, als ein *geschlossener* zeigen würde, d.h. wenn der Sinn der theoretischen Philosophie die Theorie selbst wäre.

Angesichts dieser Transgression gehe ich von folgender Arbeitshypothese zum Verhältnis von *Logique de la philosophie*, *Philosophie politique* und *Philosophie morale* aus:³ Das genannte Verhältnis ist insgesamt, analog zum internen *Zirkel der theoretischen Philosophie*, der das System der Logik der Philosophie prägt, als ein *Zirkel des Philosophierens* zu verstehen.⁴ Das Philosophieren, das sich in der *Logik der Philosophie* auf die Suche nach der Philosophie macht und zum System einer Logik der Philosophie gelangt, erreicht durch diese Erfahrung des Denkens einen neuen Standpunkt, von dem aus sich das Philosophieren wieder beginnen lässt. Dieser Standpunkt ist *neu* hinsichtlich der

¹ Savadogo 2003, 214. Die Moralphilosophie versteht Savadogo genauer als die „Entfaltung einer *Reprise* des Bewusstseins durch die *Handlung*“ (2003, 218).

² Vgl. Kirscher 1989, 8; Kirscher 1999, 114.

³ Vgl. zu dieser Verhältnisbestimmung Quéré 2011, 583–591.

⁴ Zum Unterschied zwischen Philosophie und Philosophieren und dessen Rolle in der *Logik der Philosophie* vgl. Kirscher 1989, 123f. In der Kategorienbildung der *Logik der Philosophie* entspricht diesem Unterschied die Unterscheidung zwischen „Lehre (*doctrine*)“ und „Erläuterung (*explication*)“ (vgl. LP 90).

theoretischen Absicht, die den Standpunkt des Philosophierens in der *Logik der Philosophie* charakterisiert. Er ist *nicht neu* hinsichtlich der entfalteten theoretischen Erste Philosophie, also hinsichtlich der Kategorien der *Logik der Philosophie*. Wäre Letzteres der Fall, dann wäre das System der *Logik der Philosophie* in der Tat unvollständig, weil es dann noch einen philosophischen Standpunkt gäbe, den die *Logik der Philosophie* nicht reflektiert hätte. Da die letzte konkrete Kategorie der *Logik der Philosophie* die „Handlung“ ist, muss aus der Perspektive des Philosophierens die *Logik der Philosophie* als die *Entdeckung der „Handlung“ als eines neuen Standpunkts des Philosophierens* aufgefasst werden. In ihr setzt ein neues Philosophieren in praktischer Absicht an. Die *Philosophie politique* ist dann der systematische Vollzug dieses neuen Philosophierens.

Das Ergebnis dieser neuen Reflexion kann an dieser Stelle nur grob antizipiert werden: Die Reflexion der *Philosophie politique*, die dem Anspruch des Handelns („Was soll ich tun?“) zu entsprechen sucht, denkt die Aufgabe des Handelns zuletzt als eine Versöhnung der partikularen historischen Gemeinschaft und der gesellschaftlichen Modernisierung *im Staat* und in supranationalen politischen Institutionen. Doch die *Philosophie politique* endet mit einer Reflexion darüber, dass der Sinn des politischen Handelns dem *Individuum* nicht aufgezwungen werden kann (vgl. PP 256–261). Die Frage „Wie soll ich leben?“ bleibt daher in ihr unbeantwortet: Ist es überhaupt sinnvoll, den politischen Reflexionen entsprechend zu handeln? Ist im Leben des Individuums (in meinem Leben) nicht anderes bedeutsamer als die Politik? Durch Fragen dieser Art stellt sich das Philosophieren abermals auf einen neuen Standpunkt und nimmt einen neuen reflexiven Anlauf, der sich systematisch in der *Philosophie morale* manifestiert: Die „Handlung“ ist jetzt nicht mehr bloß eine theoretische Kategorie einer Logik der Philosophie, auch nicht mehr die politische Aufgabe einer Realisierung des konkreten Universalen im (Welt-)Staat, sondern die Selbsterziehung des Individuums zum Vollzug der Vernunft im Leben. Folgt man der *Philosophie morale*, erreicht diese selbsterziehende Handlung in der Figur des *Weisen* ihre Vollendung.¹ Damit bilden aber die drei systematischen Hauptwerke Weils in ihrer chronologischen Reihenfolge einen Zirkel des Philosophierens, denn die Figur des Weisen als Vollendung des moralischen Handelns führt zurück zum Beginn dieses Zirkels, zum Standpunkt des theoretischen Philosophierens in der *Logik der Philosophie*, d.h. zur Philosophie als „Liebe zur Weisheit“ und zur Vollendung der philosophierenden Suche in der Einstellung der „Weisheit“. Eigentlich vermag erst der *praktisch* weise Gewordene die „zweite“ Lektüre der theoretischen Ersten Philosophie zu beginnen, weil erst die politisch und moralisch handelnde Weisheit die die *Logik der Philosophie* durchherrschende Spannung zwischen Leben und Denken, d.h. die Abgründigkeit zwischen dem theoretischen

¹ Vgl. PM 215–222. Weils Ausführungen zur Vollendung der moralischen Reflexion in der systematischen Philosophie („In der systematischen Philosophie vollendet sich also die moralische Reflexion, und in der Gegenwart, die, in der Philosophie, dem Menschen erreichbar ist“, PM 221f.) enden mit einem Hinweis auf die „Schau des sinnhaften Ganzen“ (PM 222), die das Signum der „Weisheit“ ist, wie die folgende Relektüre zeigen wird (*siehe unten Seite 337ff.*).

Charakter der Philosophie und dem Atheoretischen, in das die Philosophie *als Projekt* – als Entwurf *aus* der Nicht-Philosophie *in* die Nicht-Philosophie – gespannt ist, wirklich in der Tiefe begreift. So würde sich gemäß dieser Arbeitshypothese der *volle* Sinn der Logik der Philosophie eigentlich erst dem eröffnen, der nicht nur den *kleinen* Zirkel der (immer theoretischen) Philosophie, sondern außerdem den *großen* Zirkel des Philosophierens durchmessen hat. Aber dieser volle Sinn ist kein theoretischer Sinn mehr und deshalb für das Verständnis der *Logik der Philosophie als Erster Philosophie* nicht konstitutiv. In dieser Hinsicht vollendet sich also die systematische Philosophie weder mit der *Logik der Philosophie* noch mit der *Philosophie politique*, sondern erst mit der *Philosophie morale*.¹

Vor dem Hintergrund dieses großen Zirkel des Philosophierens, der zu einer ‚weisheitlichen‘ zweiten Lektüre der *Logik der Philosophie* zurückführt, lässt sich der Status der von der *Logik der Philosophie* entfaltenen Ersten Philosophie besser einschätzen. Sie ist *bloß* eine Logik der Philosophie, d.h. sie bildet ein System, in dem sich für das Philosophieren die Philosophie konstituiert. Dieses System der Philosophie umfasst zwar in theoretischer Hinsicht alle Standpunkte, von denen das Philosophieren ausgehen kann, aber nicht zugleich all die Systeme, die in praktischer Hinsicht von diesen Standpunkten aus gebildet werden können. Denn innerhalb der *Logik der Philosophie* geschieht eigentlich kein Standpunktwechsel, sondern es wird der Standort zu bestimmen gesucht, den die philosophische Rede von Anfang an einnimmt, durch welche Bestimmung die dialektische Erfahrung des Denkens zur Ruhe käme. Ein wirklicher Standpunktwechsel kann nicht nur eine Bewegung innerhalb des Systems sein, sondern muss das System transzendieren, weil mit ihm der philosophielogische Horizont aufgegeben wird. Deshalb ist das Verhältnis zwischen der *Logique de la philosophie* und der *Philosophie politique* bzw. der *Philosophie morale* nicht so zu deuten, dass zwei partikulare System innerhalb des einen universalen Systems gebildet werden, sondern vielmehr so, dass die *Logik der Philosophie* gemeinsam *mit* der *Philosophie politique* und der *Philosophie morale* in den umfassenderen Zirkel des Philosophierens gehört, wo keines der Glieder ein absolutes Vorrecht besitzt. Das bedeutet, dass der *Logik der Philosophie* nur hinsichtlich des theoretischen Interesses der Philosophie ein Vorrang einzuräumen ist und dass es auch andere rechtmäßige Standpunkte gibt, von denen aus sich die philosophische Reflexion entfalten kann.

Für die nachfolgende Relektüre der *Logik der Philosophie* in Hinblick auf eine Erste Philosophie führt diese Arbeitshypothese zum Verhältnis der systematischen Werke Weils zur Einsicht, dass sie aufgrund ihrer leitenden Hinsicht nicht auf den vollen praktischen Sinn der *Logik der Philosophie*, der nur über den Weg der *Philosophie politique* und der *Philosophie morale* zu erreichen ist, abzielen können wird. Der hier verfolgten ‚akademischen‘ Relektüre geht es nicht darum, die

¹ Vgl. dagegen Savadogos problematische, da nivellierende Auffassung der *Philosophie morale* als einer Reprise der *Philosophie politique*, die für ihn die Vollendung der Philosophie darstellt (vgl. Savadogo 2003, 218f.).

Weisheit in individuo zu realisieren, sondern nur darum, die Kategorie der „Weisheit“ und ihre Rolle für die Erste Philosophie theoretisch zu verstehen. Zwar nicht das Philosophieren, aber die Philosophie Weils vollendet sich in der *Logik der Philosophie*, und der Grund dafür, dass mit dem System der Philosophie das Philosophieren nicht ans Ende gelangt, ist wiederum nur in der *Logik der Philosophie* zu finden.

2. Die Kategorien des Beginns

a) „Wahrheit“ als Kategorie der reinen Einstellung: Absoluter Beginn im Schweigen

α) Der ‚Beginn selbst‘ in der Epoché der Reflexion

Im Grundlegungskapitel wurde die *Logik der Philosophie* als Entwurf einer Logik der Kontingenz des Denkens, der die dialektische Erfahrung des Denkens zugrunde liegt, charakterisiert. Der Übergang von einer Einstellung/Kategorie zur nächsten Einstellung/Kategorie wurde als Ereignis, das beim Begreifen einer Sinngegebenheit widerfährt, beschrieben. Doch angesichts der jetzt virulent werdenden Notwendigkeit, einen Anfang zu machen, d.h. mit einer ersten Einstellung/Kategorie zu beginnen, stellt sich die Frage: Welches ist die *erste* Sinngegebenheit, mit der sich der Vollzug des Denkens konfrontieren muss? Was ist das zu begreifende Erste? Wo kann oder muss die Erfahrung des Denkens beginnen? Oder mit Hegel gefragt: Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?¹

Diese Fragen fordern eine Reflexion über den *Beginn der Philosophie*, über den Beginn der „Lehre (*doctrine*)“.² Doch welchen Status kann eine solche Reflexion beanspruchen? Handelt es sich um eine methodologische Reflexion, die der Lehre vorausgeht (vgl. LP 92)? Offenbar nicht, denn dann wäre Philosophie nicht das, was sie gemäß ihrer Aufgabe (als Erster Philosophie) sein soll: die Darstellung des Einen und Ganzen. Das bedeutet aber, dass die geforderte Reflexion selbst schon eine philosophische sein wird. Sie ist also dem Beginn der Lehre nachträglich. Im Moment, in dem sich die Frage nach dem Beginn stellt, hat die Philosophie längst schon begonnen – der Beginn ist längst schon *gewesen*. Andererseits ist die Reflexion notwendig, um zu beginnen (vgl. LP 89), denn die Philosophie ist keine ewige Lehre, nach deren Beginn zu fragen keinen Sinn hätte. Die Auffassung von einer *philosophia perennis* wäre selbst schon eine philosophische und hätte sich deshalb innerhalb der Philosophie zu rechtfertigen. Die Aufgabe ist hier aber nicht, sich eine theoretische Vorstellung von der Philosophie zu machen (etwa darüber, ob in ihr sinnvoll von

¹ Hegel 1832, 53–65. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit von Hegels und Weils logischem Anfang können hier nicht im Detail erläutert werden. Die wichtigste Unterschied ist aber, dass Hegel auf Grund der vorausgesetzten *Phänomenologie des Geistes*, die uns zum Standpunkt des reinen Wissens geführt haben soll, mit dem reinen Sein (also mit der Seite des Rein-Unmittelbaren des Absolut-Vermittelten, vgl. Hegel 1832, 59) anfangen zu können meint, d.h. in unserer Terminologie: mit dem Beginn selbst. Bei Weil hingegen bleibt der Beginn selbst mit der Reflexion über ihn verschlungen (deshalb ist mit Heidegger zu sagen: Der Mensch kann nicht mit dem Anfang anfangen, vgl. Heidegger 1999, 3f.). Weil würde sich der Sache nach gegen Hegel auf die Seite Reinholds stellen, der das Problematisch-Hypothetische des philosophischen Beginns behauptet (vgl. Hegel 1832, 57f.). Deshalb entspricht die von Hegel „zur Güte“ (Hegel 1832, 60) vorgeschlagene Alternative zum Anfang mit dem reinen Sein, nämlich die Voraussetzung und Analyse einer Vorstellung (in Hegels Fall: die Vorstellung und Analyse des Anfangs), mehr dem Vorgehen Weils. Denn auch die *Logik der Philosophie* beginnt mit einer „bittweise“ (Hegel 1832, 61) eingeführten Vorstellung und Analyse, und zwar der Ausgangsdefinition von Philosophie als „Suche nach der Wahrheit“ (LP 89).

² Vgl. LP 90 und Kirscher 1989, 123. Die Ausdrücke „Philosophie“ und „Lehre“ werden im Folgenden synonym verwendet.

„Beginn“ gesprochen werden kann oder nicht), sondern *einfach mit der Philosophie zu beginnen*. Die Reflexion über den Beginn ist notwendig, *nicht* um auf dem Wege einer Überlegung mit zweifelhaftem Status zu einer theoretischen Vorstellung vom *wahren Beginn* der Philosophie zu gelangen und diese Einsicht dann in die Tat umzusetzen, sondern um *mit ihr* die Philosophie zu beginnen. In der Reflexion über den Beginn der Philosophie reflektiert sich die Tatsache, dass die Philosophie schon begonnen hat: Der Beginn reflektiert sich in der Reflexion *über* den Beginn.

Dies ist eine eigenartige Sachlage: Die Reflexion über den Beginn *ist* der Beginn, aber nicht so, dass die Reflexion den Beginn schlechthin hervorbringt, sondern so, dass in ihr die unvordenkliche Gewesenheit des Beginns aufscheint. Der Beginn ist schon gewesen, wenn die Reflexion nach ihm fragt; aber in ihrem Fragen *beginnt* die Reflexion zugleich *mit* der Philosophie. In diesem Beginnen-mit bekundet sich die eigentümliche Vollzugsidentität von Lehre und Reflexion: Indem die Reflexion nach dem Beginn der Lehre fragt, beginnt sie selbst mit der Lehre. *In* der Reflexion beginnt die Philosophie, aber nur so, dass sich die Reflexion schon *in* der Philosophie weiß. Dieses doppelt-verschlungene In-Sein (die Philosophie in der Reflexion, die Reflexion in der Philosophie) ist die Paradoxie des Beginns.¹ Die Lehre beginnt, aber sie beginnt sich nicht von selbst. Sie beginnt nicht mit sich und in sich, nicht als ausdehnungsloser, mit sich selbst identischer Punkt, sondern *im* für sie fremden Element der Reflexion. Denn nicht die Philosophie sagt: „Ich beginne“, sondern der reflektierende Philosoph sagt: „Beginnen wir mit [...]“ (LP 89). Es ist die Reflexion über den Beginn, die den Beginn der Philosophie vollzieht, aber der darin vollzogene Beginn ist nicht ihr eigener (ist also nicht der Beginn der Reflexion), sondern der Beginn des Elements, *worin* sie sich bewegt: der Beginn der Philosophie. Lehre und Reflexion sind also wechselseitig füreinander Element: Die Reflexion ist das Worin, das den Beginn der Lehre *als Beginn* hervorkommen lässt. Die Lehre ist hingegen das Worin, das die Reflexion ‚Reflexion‘ sein lässt.

Der Standpunkt des *Beginns* ist der Standpunkt der *Reflexion über* den Beginn: „Nichts ist ausgemacht (*rien n'est établi*)“ (LP 89), d.h. es gibt noch keine Lehre, die einen soliden Ausgangspunkt verschafft. Es gibt nur den in der Reflexion über den Beginn der Lehre mitgesetzten Beginn der Lehre. Darin zeigt sich die *Abstraktheit* des Beginns: Wir haben den Beginn nur in der Reflexion über den Beginn, d.h. wir haben den Beginn nicht als ihn selbst. Der Beginn ist dank der Reflexion gegeben, aber zugleich ‚verstellt‘ uns die Reflexion über ihn die Sicht auf ihn selbst. Es bedarf deshalb einer *Epoché der Reflexion*: Die Reflexion muss sich selbst ‚nichten‘, um den durch sie mitgegebenen Beginn *als Beginn* zum Vorschein kommen zu lassen. Denn der Beginn ist nicht die Reflexion über den Beginn, sondern das im Vollzug der Reflexion mitgegebene Worin der Reflexion. Der positive Zug der Epoché der Reflexion muss also darin bestehen, ihr In-Sein

¹ Vgl. dazu den etymologischen Doppelsinn des „comprendre“ (als „verstehen“ und „enthalten“), den sich Weil wiederholt philosophisch zunutze macht (vgl. z.B. LP 92).

hervorkommen zu lassen. Die Reflexion streicht sich durch, um ihr elementares Worin hervortreten zu lassen, den Beginn selbst als die *absolute Fülle* der Philosophie, den „absoluten Beginn“ (LP 92). Denn er ist das Element, worin jede nur denkbare philosophische Reflexion je schon ist, worin alles immer schon ‚aufgehoben‘ ist. Der Beginn selbst ist eigentlich „das, was dem Beginn vorausgeht“ (LP 91). Der Beginn selbst ist deshalb eigentlich noch nicht Philosophie. Zum Beginn der Philosophie wird er nur in der Reflexion. ‚Subtrahiert‘ man die Reflexion, legt der Beginn den Charakter des Beginns, des Beginnen-lassens der Philosophie, ab und ist das, was dem Beginn vorausgeht.

Wie lässt sich dieser ‚Beginn ohne Beginn‘ benennen? Der Name muss das Worin aller philosophischen Reflexion zum Ausdruck bringen. Die philosophische Reflexion ist aber bis jetzt nichts anderes als die Reflexion über den Beginn, also gerade die Suche nach dem Worin. Das, wonach die Philosophie sucht, wird aber gewöhnlich „Wahrheit“ genannt. Also können wir das Worin aller Reflexion, den absoluten Beginn, als „Wahrheit“ bezeichnen. Dies ist die erste Kategorie, die „Kategorie des Beginns“¹. Der Name „Wahrheit“ hat hier, am Beginn, keine bestimmende Funktion. Es wird mit ihm nicht etwas Bestimmtes über den zu benennenden Beginn ausgesagt: Das Wort „hat keinen Sinn, es wäre möglich, es durch irgendein anderes Wort zu ersetzen, dessen geläufige Bedeutung sich nicht einem Verständnis im Sinne der Universalität und des Absoluten widersetzen würde“ (LP 93). Es dient allein dazu, auf den in der Reflexion über den Beginn erscheinenden Beginn selbst zu verweisen. Die hier gemeinte „Wahrheit“ ist also abstrakt: Sie ist zugleich Produkt der abstraktesten Reflexion (der Reflexion über den Beginn) und der Epoché eben dieser Reflexion. Sie ist das absolute, aber abstrakte Worin, das aufgrund seiner Herkunft aus der leer in sich kreisenden Reflexion ohne einen bestimmten (epistemologischen oder ontologischen) Sinn ist. Denn durch die Epoché der Reflexion wird ja nicht zugleich der Standpunkt der Reflexion vernichtet: Es ist und bleibt die Reflexion (als unaufhebbarer Standpunkt des Beginns), die ihre eigene Ausschaltung vollzieht, um den Beginn selbst zu denken. Sie denkt in ihrer Epoché das absolute Andere ihrer selbst, nämlich die absolute Fülle des Beginns, die sich nur in Bildern evozieren lässt: „Sie [die Wahrheit] ist das Licht, das nichts erhellt, unsichtbares Licht, weil es nichts als Licht ist. Sie ist das Erwachen, dem keinerlei Traum vorausgeht. Sie ist das, was dem Beginn vorausgeht. Sie ist der ewige Augenblick, älter und jünger als jede Zeit.“ (LP 91) Die Reflexion evoziert die absolute Fülle, die aber in Bezug auf ihren eigenen Standpunkt mit der absoluten Leere koinzidiert: Sie ist „der einfache Grund (*fondement*)“ (LP 91), „der Bereich aller Fragen“ (LP 92), „der Boden (*terrain*) des Wissens, leer und unendlich, der sich erst in der Folge füllen wird“ (LP 92), „der Boden jedes Diskurses“ (LP 93). Der Beginn

¹ Kirscher 1989, 170.

selbst ist die absolute Fülle; der Beginn *als Beginn* – d.h. in Hinblick auf das darin Beginnende: den philosophischen Diskurs – ist die absolute Leere.

Weil selbst führt die Kategorie der Wahrheit auf etwas andere Weise ein: Statt der hier vollzogenen leeren Reflexion über den Beginn, *setzt* er zu Beginn eine – am Beginn nicht rechtfertigbare – „Ausgangsdefinition (*définition initiale*)“ von Philosophie, die er in der Folge analysiert: „Die Philosophie ist die Suche nach der Wahrheit, und ist nichts als die Suche nach der Wahrheit.“ (LP 89) Kirscher weist in seinem Kommentar der *Logik der Philosophie* auf die *Performativität dieses Beginns* hin.¹ Er versteht dabei die Performanz des Beginns als einen Akt der Freiheit des philosophierenden Subjekts: „Der willkürliche Entschluss zu beginnen geht jeder Vorstellung eines Denkinhalts voraus. Die erste Aussage ist Resultat einer ‚Setzung‘. Die Freiheit ist das Erste, die das grundlegende Absolute der Wahrheit setzt, mittels einer Definition der Philosophie. Wahrheit gibt es nur für die Freiheit [...]. Die Wahrheit wird als eine Autorität behauptet, als eine Verpflichtung, der sich das besondere Subjekt unterstellt.“² Vor dem Hintergrund der gerade vorgetragenen Reflexion über den Beginn, die ihr In-Sein im Beginn selbst entdeckt, muss allerdings eine Differenzierung vorgenommen werden. Denn die Freiheit der einsetzenden Reflexion setzt nicht die Wahrheit (den absoluten Beginn der Philosophie), sondern sich selbst als Suche nach der Wahrheit (den Beginn der Reflexion). Die Wahrheit erscheint zwar nicht ohne die einsetzende Reflexion, d.h. der Mensch hat die Wahlfreiheit, die Wahrheit ausdrücklich erscheinen zu lassen oder nicht. Aber *in* der Reflexion enthüllt sich zugleich der *Schein* des Beginns der Philosophie in der frei einsetzenden Reflexion, denn die Reflexion entdeckt sich als gewährt und ermöglicht durch ihr ‚Schon-in-sein‘ in der Wahrheit. Kirscher bezeichnet denselben Sachverhalt als Autoritäts- und Verpflichtungscharakter der Wahrheit, dem sich das reflektierende Subjekt unterstellt. Diese Formulierung ist allerdings problematisch, weil sie zu implizieren scheint, dass sich das Subjekt die Wahrheit als absoluten Wert setzt, dass also der Autoritäts- und Verpflichtungscharakter der Wahrheit aus dem Subjekt stammt und jederzeit durch eine freie Entscheidung auch wieder zurückgenommen werden kann. Mit dieser Wertauffassung der Wahrheit ist aber die Epoché der Reflexion, in der die Wahrheit selbst (als absoluter Beginn) ihren einzig rechtmäßigen Ort hat, bereits verlassen, weil die Wahrheit auf diese Weise durch eine aus einer besonderen Reflexion stammenden Bestimmung angeeignet wird. Die Klammern der Epoché lassen sich aber nicht entfernen, ohne dabei die ‚Wahrheit selbst‘ zu verlieren. Der Gehalt der ersten Kategorie muss daher streng aus dieser reflexiven Epoché der Reflexion ‚bestimmt‘ werden, mit dem Resultat, dass sich in ihr gar kein Inhalt bestimmen lässt: „[...] *jedes* Urteil über die

¹ Vgl. Kirscher 1989, 25ff., 33, 46.

² Kirscher 1989, 46.

Wahrheit ist absurd“ (LP 90; wobei „absurd“ im genauen Wortsinn als „sinnleer (*dénué de sens*)“ zu verstehen ist); „wie Hegel bemerkt, die erste Kategorie ist überall die inhaltsärmste [...]“ (LP 91).

Die erste Kategorie ist die Entdeckung *des* Absoluten, entdeckt durch die Epoché der Reflexion als das absolut Andere der Reflexion. Das In-Sein der Reflexion in der Wahrheit ist absolut und lässt sich aus diesem Grund nicht als eine frei übernommene Wertbeziehung – und sei es auch eine Beziehung zum absolute Wert – bestimmen. Anders als Kirscher sollte man daher nicht die Vorgängigkeit des „Diskurswillens“¹, d.h. die Freiheit der Reflexion, betonen, sondern im Gegenteil vielmehr die *Ohnmacht* des freien Vermögens der Reflexion angesichts des in ihr entdeckten absoluten Beginns. Denn nicht die „Vorgängigkeit der Freiheit in Bezug auf die Wahrheit“², sondern die Unvordenklichkeit der Wahrheit als ‚Haus‘ des Denkens, vor der die Freiheit der Reflexion versagt, ist der springende Punkt in der Situation des Beginns. Dennoch bleibt die Beziehung von Wahrheit (Lehre) und Freiheit (Reflexion) ein offenes Problem, das die *Logik der Philosophie* durchgehend beschäftigen wird und erst am Ende angemessen zum Verständnis gebracht werden kann. Denn das Paradox des Beginns, das die wohlverstandene Performativität des Beginns ausmacht, bleibt erhalten: *In* der Reflexion wird zwar die Wahrheit als absoluter Ort (als absolutes ‚In‘) der Reflexion entdeckt, aber es ist nicht die Wahrheit, die diese Reflexion hervorbringt. Die Freiheit (der Reflexion) lässt sich daher nicht auf *dieses* Absolute (auf die Wahrheit als das absolut Andere der Reflexion) reduzieren, ebenso wie der umgekehrte Reduktionsversuch der Wahrheit auf die Freiheit scheitern muss.

Im reflexiven Beginnen mit dem absoluten Beginn der Wahrheit bleibt also vollkommen unverständlich, wie *in* der Wahrheit die Freiheit der Reflexion erstehen kann. Denn für sich genommen ist die Wahrheit selbst (d.h. ohne den Bezug auf die frei einsetzende Reflexion, in der sie entdeckt wird) lediglich „der Grund, auf dem alles verschwindet“, und nicht der Grund, „auf dem sich alles zeigt“ (LP 93). Die Wahrheit selbst erklärt nicht die „Bewegung des Diskurses“ (LP 93), die der Ort des Reflektierens ist. Die absolute Fülle erklärt nicht die Möglichkeit der reflexiven Distanz zu ihr (vgl. LP 92), durch die sie zur absoluten Leere wird, zum absoluten Raum, in dem alles *in Wahrheit* erscheinen kann. Das Beginnen-mit-dem-Beginn bleibt unverstanden.

β) Das Schweigen in reiner ‚Eingestelltheit‘

Die eingangs gestellte Frage nach der ersten Sinngegebenheit, von der eine dialektische Erfahrung des Denkens ihren Ausgang nehmen muss, ist durch die angeführte Reflexion über den Beginn noch nicht direkt beantwortet worden. Die Reflexion über den Beginn hat aber zur Ein-

¹ Kirscher 1989, 155.

² Kirscher 1989, 156.

sicht geführt, dass die Reflexion die *Kategorie* „Wahrheit“ als absoluten Grund ihrer selbst voraussetzen muss. Die erste Kategorie der *Logik der Philosophie* soll nun aber nicht von der Reflexion über den Beginn handeln, sondern vom Beginn selbst. Wenn der Beginn in Bezug auf die Reflexion als absolute, den philosophischen Diskurs gründende Leere erscheint, dann geht es also darum, die absolute Fülle, die der Beginn für sich genommen ist, zum Ausdruck zu bringen.

Die absolute Fülle ist nur zugänglich in der Einklammerung aller Reflexion. Dies bedeutet aber, dass kein sprachliches Ausdrucksmittel die Lehre der Wahrheit selbst zum Ausdruck zu bringen vermag, da jede Möglichkeit einer sprachlichen Artikulation eine Relationalität voraussetzt. Die Lehre der Wahrheit ist der artikulierten Sprache, die einer reflexiven Distanz bedarf, um etwas als etwas zu bestimmen, wesenhaft entzogen: „Der Bereich der Wahrheit ist also nicht begrenzt, und die Ausgangsdefinition hat keinen Sinn. Man kann nicht von der Wahrheit sprechen, denn die Wahrheit ist das Ganze; alles, was man über die Wahrheit sagte, würde sie etwas anderem entgegensetzen, und sie wäre dann nur ein Subjekt, das unter ein ausgedehnteres Prädikat fiel, welches gleichermaßen auf andere Subjekte anwendbar wäre. Auch das Urteil: ‚Die Wahrheit ist das Ganze‘ kann nicht Teil der Lehre (*doctrine*) sein; es ist Teil der Erläuterung (*explication*). Die Lehre kann nur mit dem alleinigen Wort *Wahrheit* beginnen. Anders gesagt, *jedes* Urteil über die Wahrheit ist absurd.“ (LP 90) Wenn sich aber über die Lehre der Wahrheit nicht sprechen lässt, ist damit nicht jeder Zugang zu ihr ausgeschlossen? Es ist jedoch daran zu erinnern, dass die Wahrheit in der Reflexion über den Beginn als absolutes ‚In‘ der Reflexion entdeckt wurde. Die Wahrheit ist zwar das absolut Andere der Reflexion, aber sie ist dies als ihr unbestimmbares Worin. Die Unmöglichkeit der sprachlichen Artikulation gründet nicht in der zugangslosen Ferne der Wahrheit, sondern gerade in ihrer nicht abzuschüttelnden, nicht auf Distanz zu bringenden Nähe. Es ist also nicht die Frage, ob es einen Zugang zu ihr geben kann, sondern nur, wie er zu verstehen ist.

Was bleibt nach dem radikalen Vollzug der Epoché der Reflexion übrig? Für die Reflexion ist es thematisch ‚nichts‘, die absolute Leere. Da aber die Epoché der Reflexion der Vollzug eines Menschen ist, bleibt der *schweigende Mensch* übrig. Das *Schweigen* ist somit die gemäße Weise, der Lehre der Wahrheit, dem absoluten In-sein, zu entsprechen: „Es ist wahr, dass sie [die Wahrheit] nicht exponiert werden kann; aber sie kann gelebt werden. Das Schweigen geht dem Diskurs voraus, und der Diskurs kann im Schweigen enden.“ (LP 91) Das Schweigen ist bei radikal vollzogener Epoché der Reflexion keine bestimmte, in einer Differenz zu anderen möglichen Verhaltensweisen des Menschen stehende Einstellung, sondern die *Einstellung schlechthin*. Sie ist der Ausdruck der ‚Eingestelltheit‘ des menschlichen Lebens, die als irreduzibler ‚Rest‘ übrig bleibt, wenn die Reflexion sich selbst einklammert. Es handelt sich nicht um das *bloße* Leben der Animalität, sondern um ein ganz im Worin aufgehendes In-Sein. In den Termini der heidegger-

schen Daseinsanalytik: Die reine Offenheit des In-der-Welt-Seins ist nicht nur ein daseinsanalytisch aufzuweisendes grundlegendes Existenzial des menschlichen Daseins, sondern lässt sich darüber hinaus *existenziell* im Schweigen zum Ausdruck bringen. Das ursprüngliche Schweigen ist der existenzielle Modus, die Wahrheit zu leben. Dieses Schweigen ist keine bloße Sprachlosigkeit, sondern – wie Kirscher betont – ein „sinnerfülltes Schweigen (*silence plein de sens*)“.¹ Für die – die Epoché ihrer selbst vollziehende – Reflexion erscheint das Schweigen als Korrelat der gelungenen Reduktion auf das absolute Worin und somit ‚bedeutet‘ das Schweigen das absolute Worin. Zwar kann in diesem Stadium der Epoché der Reflexion noch nicht über den positiven Sinncharakter des absoluten Worin geurteilt werden, aber zumindest muss auch das negative Urteil ausgeschaltet werden: Der Sinn des Schweigens bleibt noch in der Schwebe. Eine reflexive Beurteilung als „sinnleer“ würde präjudizieren, dass der Sinn letztlich aus der Reflexion stammt und dass es zum Wesen des Sinns gehört, sprachlich bestimmbar zu sein.

Die Epoché der Reflexion erweist sich somit als Reduktion der Kategorie auf die Einstellung, genauer als *Reduktion der Kategorialität auf die Eingestelltheit*, die sich in der Einstellung des Schweigens manifestiert. Es ist keine bestimmte Kategorie, die hier reduziert wird, sondern die unbestimmte Kategorialität, d.h. die Sphäre begrifflichen Denkens, als solche, in der sich die beginnende Reflexion (über den Beginn) implizit bewegt. Mit der einsetzenden Reflexion über den Beginn ist die Kategorialität unthematisch mitgesetzt. Aber die Reflexion über den Sinn begreift, dass sie den Beginn selbst nur so erreichen kann, dass sie diese Kategorialität reduziert. Das Resultat dieser Reduktion ist das Schweigen, nicht als eine bestimmte Einstellung in Differenz zu anderen, sondern als „absolute“ Einstellung. Dieses Schweigen in der Wahrheit ist die letzte „Sinngabeheit“, die übrig bleibt, wenn alle Reflexion eingeklammert wird. Die Benennung als „Sinngabeheit“ stammt dabei allerdings schon vom Standpunkt der Reflexion, der dieses Schweigen als etwas erfasst, was zu denken gibt, und daher als eine Gegebenheit von Sinn.

Wenn es sich in der Einführung der Einstellung/Kategorie der „Wahrheit“ um eine Reduktion der Kategorialität auf die Eingestelltheit handelt, dann geht in diesem Fall die Kategorie der Einstellung in bestimmter Hinsicht voraus.² Insofern bildet die erste Kategorie der *Logik der Philosophie* in Bezug auf die Dialektik der Erfahrung des Denkens, die sich beim Versuch der Kategorialisierung einer vorgängigen Sinngabeheit ereignet, eine *Ausnahme*. Denn die erste Kategorie beginnt nicht unmittelbar mit einer Sinngabeheit, die es auf den Begriff zu bringen gilt, sondern mit einer Reflexion über den Beginn. Die erste Kategorie soll mit dem Beginn beginnen, sie soll „Kategorie des Beginns“³ sein. Aus diesem Grund bedarf es zuvor einer Reflexion

¹ Kirscher 1989, 165.

² Vgl. Kirscher 1989, 166 u. 170.

³ Kirscher 1989, 170.

über den Beginn. Diese Reflexion hat jedoch nicht die methodologische Funktion einer Grundlegung, in der sie die ursprünglichste Sinngegebenheit als Beginn selbst freilegte, sondern sie entdeckt sich selbst als ein Hindernis, um zum Beginn selbst vorzudringen. Der Beginn des Diskurses ist also dem Diskurs nicht unmittelbar, sondern nur über die *Vermittlung* der Reflexion und der daran anschließenden Epoché der Reflexion zugänglich. Im Vollzug dieser Epoché entdeckt der Diskurs aber eine unmittelbare Zugänglichkeit des absoluten Beginns, die ihm vorausgeht: in Gestalt der Einstellung des Schweigens als reinen Ausdrucks der Eingestelltheit in das absolute Worin. Der Vollzug des absoluten Worin im Schweigen erweist sich somit als die grundlegende Einstellung, die erste Sinngegebenheit, von der die Erfahrung des Denkens ihren Ausgang nehmen muss. Die erste Kategorie ist also nicht einfach eine Anwendung des im Grundlegungskapitel dargestellten Schemas der dialektischen Erfahrung, sondern sie ist nichts anderes als die entdeckende Einführung der reinen Einstellung als Kategorie des Beginns.

„Wahrheit“ ist demnach die *Kategorie der reinen Einstellung*. Am Beginn der *Logik der Philosophie* wird somit die Irreduzibilität der Einstellung entdeckt, d.h. das grundlegende Faktum der Eingestelltheit in den absoluten Beginn, die sich sprachlich nicht weiter bestimmen lässt. Der Diskurs begreift, dass er nicht aus sich selbst absolut beginnen kann (analog zu Hegels Logik mittels einer Kategorie des Absoluten in seiner Unmittelbarkeit)¹, sondern dass er nur so einsetzen kann, dass er *mit* dem absoluten Beginn beginnt, indem er ihn als entzogenen, aber tragenden Grund des Diskurses *voraussetzt*. Der absolute Beginn ist also nicht wie bei Hegel eine begriffliche Bestimmung (und sei es auch die leerste und ärmste wie der hegelsche Seinsbegriff), sondern ein der begrifflichen Bestimmung Entzogenes. Während bei Hegel der Beginn von vornherein logischer Natur ist und als wissenschaftlicher Anfang gesichert ist, ist am Beginn der *Logik der Philosophie* die Logizität des Beginns völlig ungewiss. Denn die Frage, ob sich der entzogene absolute Beginn in einem anderem Sinne (d.h. nicht im Rahmen der begrifflich bestimmenden Urteilskraft) noch „logisch“ einholen lassen wird oder ob es sich um ein absolut Entzogenes handelt, an dem jede „Logik“ zerbrechen wird, ist nicht im vornhinein zu beantworten, sondern kann sich erst aus dem systembildenden Vollzug der *Logik der Philosophie* und damit aus der kontingenten Dialektik der Erfahrung des Denkens ergeben. Mit der ersten Kategorie wird dieser Modus des Erfahrens instituiert: Das Absolute, das in ihr als zu Begreifendes, als Thema der Philosophie entdeckt wird (der absolute Beginn), ist für die Reflexion ein Mit-Gegebenes, d.h. ein zunächst verborgenes Phänomen, das phänomenologisch im Wie seines Gegebenseins für die Reflexion expliziert werden muss. Weil das zu Begreifende kein Begriffliches ist, muss es im Denken erfahren werden. Die Phänomenologie des absoluten Beginns ist also eine Erfahrung des Denkens.

¹ Vgl. Kirscher 1989, 172.

Der Vollzug dieser Erfahrung des Denkens sprengt den Rahmen der Kategorie der „Wahrheit“. Denn die Konstitution der ersten Kategorie, d.h. die Gewinnung der ihr entsprechenden Einstellung, erfolgte ja gerade durch die Epoché der Reflexion. Schließlich ist das Wesen der Kategorie des Beginns durch die Reduktion auf die reine Einstellung bestimmt. Das Resultat dieser Reduktion ist die Sinngegebenheit der Wahrheit als das erste Zu-Begreifende. Doch die Kategorie der „Wahrheit“, die ganz in der Reduktion auf die Eingestelltheit und damit in der Einstellung des Schweigens aufgeht, verfügt über keine Mittel, dieses Begreifen zu vollziehen, da die Wahrheit in ihr das absolut Andere des Denkens ist. Hat sich aber damit nicht der absolute Entzug der Wahrheit erwiesen, ist damit nicht eine Phänomenologie der Wahrheit unmöglich geworden?

Eine Überschreitung der Problemkonstellation der Einstellung/Kategorie der „Wahrheit“ ist jedoch möglich, da sich in ihr selbst eine grundlegende Paradoxie entdecken lässt: Die Kategorie der „Wahrheit“ ist eine Kategorie der reinen Einstellung. Ihre Kategorialität besteht in der Reduktion auf die reine Eingestelltheit. Die Kategorie vollzieht die Reduktion, aber die Reduktion selbst und der reflexive Ort, von dem aus reduziert wird, bleiben unverständlich. Damit ist aber auch ihr Status als Kategorie unklar. Dasselbe Problem lässt sich auch im Blick auf die Epoché der Reflexion formulieren: Die Epoché der Reflexion, durch die die reine Einstellung erscheint, bleibt ein Vollzug der Denkers, d.h. der Standpunkt der Reflexion wird durch die Kategorie des Beginns nicht aufgehoben, kann aber in ihrem Rahmen auch nicht verstanden werden. Mit anderen Worten, die Kategorie der „Wahrheit“ ist *als Kategorie*, nicht als reine Einstellung des Schweigens, bereits unthematisch eine *Erfahrung des Denkens* des absoluten Beginns. Die Fortsetzung der Logik der Philosophie muss dann darin bestehen, auf diese Erfahrung im Denken zu reflektieren bzw. diese implizite Erfahrung des Denkens explizit zu vollziehen, wobei mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass sich der Gegenstand – die Wahrheit als absoluter Beginn – in dieser Erfahrung verwandeln wird.

χ) Der konstitutive Hiatus zwischen Einstellung und Kategorie der „Wahrheit“

Zwischen Wahrheit und „Wahrheit“, d.h. zwischen der Einstellung und der ihr entsprechenden Kategorie, besteht eine unüberwindbare Kluft. Denn in der Fassung als Kategorie ist die Stille, in der die absolute Fülle des Beginns ankommt, bereits unwiederbringlich zerrissen und das Schweigen der reinen Einstellung gebrochen. Die Paradoxie einer Kategorie der reinen Einstellung besteht also darin, dass sie sich in einem Hiatus konstituiert: Die reine Einstellung ist in sich selbst ein Zustand der radikalen Fraglosigkeit (vgl. LP 91), der sich jedem kategorialen Auffassen

verweigert.¹ Von der Kategorie her kann zwar die reine Einstellung als ihre Herkunft erschlossen werden, aber umgekehrt ist der Weg von der reinen Einstellung zu ihrer kategorialen Erfassung ungangbar (es sei denn als ein „Weg der Verzweiflung“², in dem sich die Einstellung verwandelt). Die Kategorie besteht eigentlich in nichts anderem als in der provisorischen Überbrückung des Risses durch einen Akt des Stimmeverleihens. Der reinen Einstellung wird aus dem Nichts, aus der Nicht-Wahrheit (in der Filmsprache würde man sagen: aus dem Off) eine Stimme verliehen, um als absoluter Beginn fungieren zu können. Der Riss wird überbrückt, aber nicht geschlossen.

Der Hiatus kommt darin zum Ausdruck, dass sich die Lehre der „Wahrheit“ nicht selbst zu erläutern vermag, da die Erläuterung der Lehre äußerlich ist.³ Der Standpunkt des Diskurses, von dem aus die Kategorie als Kategorie zur Sprache kommt, kann nicht innerhalb der Einstellung eingenommen werden. Die Lehre der Kategorie geht auf in der reinen Einstellung. Dies bedeutet, dass alles, was im Rahmen des ersten Kapitels der *Logik der Philosophie* und in unserer Relektüre über die reine Einstellung der Wahrheit erläuternd gesagt wird, von einem Anderswo stammt: „Damit der Diskurs beginnt, muss in irgendeiner Weise eine zweite Kategorie präsent sein. Die Erläuterung der ersten Kategorie war nur für ein reflexives Denken möglich, das sich bereits außerhalb dieser Kategorie aufhielt [...].“⁴ Solange es notwendig ist, die Lehre einer Kategorie von außen zu erläutern, ist das Projekt einer Logik der Philosophie nicht an sein Ende gekommen. Denn der Ort, von dem aus eine Logik der Philosophie ihre Erläuterungen ausspricht, von dem aus also der Akt des Stimmeverleihens vollzogen wird, muss selbst noch kategorial bestimmt werden. Die Heterogenität von Lehre und Erläuterung und die daraus folgende Notwendigkeit der Überschreitung der ersten Kategorie bedeutet aber nicht, dass die absolute Eingestelltheit, die die Kategorie der Wahrheit entdeckt hat, sich als unwahr herausstellt. In Zweifel gezogen wird nicht das Absolute, das die Kategorie ausdrückt und die Einstellung im Schweigen entsprechend lebt, sondern die Absolutheit der Kategorie, d.h. die Weise, wie diese Kategorie das Absolute verstanden wird, nämlich als das absolut Andere des Diskurses. Mit der sich in der ersten Kategorie manifestierenden absoluten Distanz von Einstellung (Wahrheit) und Kategorie (Diskurs), in der die Überbrückung der Kluft durch den Akt des Stimmeverleihens *eigentlich unmöglich* ist, ist der Problemhorizont aufgespannt, innerhalb dessen sich alle folgenden Kategorien der *Logik der Philosophie* bewegen werden. Die Logik der Philosophie wird sich erst dann vollenden, wenn der am Beginn als Hiatus aufbrechende Bezug von Einstellung und Kategorie in seinem Grunde durchmessen ist.

¹ Zum Zeitcharakter (Gewesenheit) der Fraglosigkeit in ihrer Verweigerung vgl. Pöltner 1972 und Heidegger 2007.

² Hegel 1807, 56.

³ Vgl. Kirscher 1989, 172.

⁴ Kirscher 1989, 169.

Der Hiatus der ersten Kategorie ist in sprachphilosophischer Rücksicht die Kluft zwischen der artikulationslosen Lehre, der nur im Schweigen ‚entsprochen‘ wird, und der artikulierten Sprache der kategorialen Erläuterung: „Es geht darum, das Unbezeichenbare zu bezeichnen, das Unnennbare zu nennen, das Unsagbare zu sagen, der grundlegenden Bedeutung (*signifié*), die als solche weder Form noch Inhalt hat, sondern der Grund und die Bedingung jeder Bestimmung von Form oder Inhalt ist, am Beginn des Diskurses eine sprachliche Form zu geben.“¹ Kirscher fasst die Wahrheit hier als „absolute Bedeutung (*signifié absolu*)“² auf, präzisiert aber an späterer Stelle: „Es ist nicht eine Bedeutung, es ist die Möglichkeit selbst des Bedeuten, die Bedeutsamkeit (*signifiante*), die sich in der ersten Kategorie bedeutet.“³ Die Wahrheit ist in dieser Deutung die „Sagbarkeit des Sagbaren“⁴ bzw. „das Sagen (*Dire*), der Diskurs in seinem Grund“⁵. Die „Wahrheit“ ist deshalb gemäß Kirscher die „philosophische Kategorie des Diskurses als solchen“⁶. Zu einem entsprechenden Ergebnis kommt auch Quillien, der die Wahrheit als unbewusste diskursive Kohärenz deutet.⁷

Ist also die „Wahrheit“ in Wirklichkeit nicht die Kategorie der reinen Einstellung, sondern vielmehr die Kategorie des Diskurses? Weil selbst scheint diese Deutung nahe zu legen, wenn er die Lehre der ersten Kategorie als „Wort“ auffasst (vgl. LP 90, 93). Ist denn das Wort nicht das Grundelement der Bedeutung, von dem her jede Bildung von artikulierten Sätzen verstanden werden muss? Quillien scheint in der Tat den Sinn der ersten Kategorie in dieser Richtung zu suchen. Die erste Kategorie ist gemäß Quillien ein „erster poetischer Akt“: „Mit dem ersten Wort beginnt die Poiesis als Hervorbringung von Sinn.“⁸ Wenn die Lehre der Wahrheit einzig in Gestalt eines isolierten Wortes („Wahrheit“) zur Sprache gebracht werden kann, dann heißt dies jedoch nicht, dass die Lehre Wort *ist*. Als Wort erscheint die Lehre nur für die Reflexion, die ausgehend von der reflexiven Setzung der Eingangsdefinition von Philosophie als der Suche nach der Wahrheit eine Epoché der Reflexion vollzieht, die eine Reduktion der Eingangsdefinition auf das bloße Wort „Wahrheit“ bedeutet. Mit der Wort-Lehre bliebe aber die Epoché der Reflexion

¹ Kirscher 1989, 158.

² Kirscher 1989, 160.

³ Kirscher 1989, 162.

⁴ Kirscher 1989, 48, Anm. Kirscher erläutert: „Wahrheit meint: Die Totalität des Diskurses in seinem einfachsten, noch nicht diskursiven Ausdruck.“ (ebd.) Dieser Satz behauptet zwar die Nicht-Diskursivität der Wahrheit, ist darin aber zweideutig: Ist die Wahrheit zwar unmittelbar nicht-diskursiver Ausdruck, aber als solcher mit der Totalität des Diskurses identisch und deshalb *an sich diskursiver* Natur? Oder ist die Wahrheit nicht bloß als unmittelbarer Ausdruck nicht-diskursiv, sondern *an sich prädiskursiv*, sodass daraus folgt, dass die Totalität des Diskurses und die Wahrheit nicht absolut koinzidieren? Diese zweite Lesart scheint zwar insgesamt Kirschers Relektüre der *Logik der Philosophie* angemessener zu sein, doch scheint er insbesondere in der Deutung der ersten Kategorie hinter diesen Anspruch zurückzufallen, insofern er den Sinn der Kategorie der „Wahrheit“ einseitig-funktional vom Diskurs her und auf den Diskurs zu liest. Der Grund dieser Einseitigkeit liegt m.E. im Fehlen einer phänomenologisch genauen Unterscheidung zwischen Sprache und Diskurs bzw. zwischen Sinn und Bedeutung.

⁵ Kirscher 1989, 51.

⁶ Kirscher 1989, 53, vgl. 159.

⁷ Vgl. Quillien 1982b, 172.

⁸ Quillien 1982b, 164.

auf halbem Wege stehen. Das erste Kapitel der *Logik der Philosophie* muss hingegen als eine „hyperbolische“ Epoché verstanden werden,¹ in der nicht nur einzelne Bedeutungen, sondern die Bedeutsamkeit schlechthin, d.h. die Form der impliziten diskursiven Kohärenz des Sinns, in Klammer gesetzt wird. Allerdings kann erst am Ende des systembildenden Gangs der *Logik der Philosophie* deutlich werden, dass die entsprechende Reduktion keine Reduktion der Bedeutsamkeit auf die Faktualität, d.h. keine Reduktion der Bedeutung auf das Sinnlose ist, sondern eine Reduktion der Bedeutsamkeit auf die Faktizität, d.h. eine Reduktion der Bedeutung auf den Sinn (siehe bereits oben Seite 166ff.).

Die „Wahrheit“ ist also die Kategorie der reinen Einstellung und nicht die Kategorie des Diskurses „in seinem Grund“, wenn Letzterer als implizit diskursiv, d.h. als schon vorhandene und durch den Vollzug des Diskurses bloß noch zu explizierende „Struktur“² und „Kohärenz“³, aufgefasst wird. Das hieße, die Kategorie der „Wahrheit“ nur mehr im Bezug auf den Diskurs, in ihrer transzendentalen Gründungsfunktion, zu betrachten: als erste Kategorie *für* den Diskurs. Doch eine Wiederholung der ersten Lektüre⁴ kann zeigen, dass sich der Sinn der ersten Kategorie nicht im Grundsein für den Diskurs erschöpft. Der explizite Diskurs kann nicht tautologisch durch eine vorgängige implizite begriffliche Diskursivität „erklärt“ werden. Gerade um wahrhaft gründend wirken zu können, kann sich der Sinn der Wahrheit nicht auf ein Wofür des Diskurses reduzieren. Erst in der radikalisierten Epoché kann die Kontingenz der Bildung von Sinn und damit die Möglichkeit des Scheiterns des Begriffs, die der Dramatik der Systembildung wesentlich ist, merklich werden. Die Reduktion des ersten Kapitels der *Logik der Philosophie* ist also eine Reduktion auf die Kontingenz. Möglicherweise erholt sich die Kraft des begrifflichen Bestimmens vom ‚Schock‘ dieser radikalen Epoché nicht mehr. Der Versuch der Wiedergewinnung eines erstphilosophischen Begriffs, der das Eine und das Ganze zu sagen vermag, wird damit zum ‚Abenteuer‘ des systembildenden Vollzugs einer Logik der Philosophie.

Mit der ersten Kategorie bleibt also die Frage der Sagbarkeit der Wahrheit unentschieden. Auch wenn die Wahrheit das absolute Worin allen reflexiven Sagens ist, so ist doch noch offen, ob das Können dieses Sagens aus der Wahrheit selbst stammt (Wahrheit als Sagbarkeit), wodurch das Sagen einen *entdeckenden* Charakter hätte, oder ob dieses Sagen eine andere Herkunft innerhalb der Dimension der Wahrheit verrät (etwa im Entwurf eines Bedeutung verleihenden Subjekts), wodurch das Sagen bezüglich der Wahrheit einen *verdeckenden* Charakter hätte. Zwar wird die vorliegende Arbeit am Ende ähnlich wie Kirscher behaupten, dass die Wahrheit (nicht

¹ Zum Konzept der hyperbolischen Epoché in einer Phänomenologie der Sinnbildung vgl. Richir 2000, 111.

² Quillien 1982b, 170.

³ Quillien 1982b, 171.

⁴ Siehe oben Seite 175ff. Im vorliegenden Fall bedeutet diese phänomenologische Methode der Relektüre, dass das Gelingen der Bezugsgründung von Wahrheit und Diskurs der Deutung der ersten Kategorie nicht untergeschoben werden darf.

als Kategorie, sondern als schweigende Einstellung) an sich immer schon Sagbarkeit ist, aber diese Einsicht kann sich für eine Wiederholung der ersten Lektüre erst anlässlich der letzten Kategorie der „Weisheit“ in der Faktizität der Erfahrung des Denkens ergeben. Außerhalb einer solchen ‚faktiziellen‘ Relektüre muss die These der Sagbarkeit der Wahrheit dunkel bleiben.

Das Schweigen der reinen Einstellung ist nicht durch ein implizites wortartiges Bedeutungselement strukturiert. Dennoch ist der Hinweis, dass die Lehre der Wahrheit für die Reflexion nur als Wort erscheinen kann, sprachphilosophisch bedeutsam. Das Wort ist vor dem Hintergrund der reinen Einstellung, die es auf minimale Weise zur Sprache bringt, nicht der elementare Träger einer allgemeinen Bedeutung, die dann im Satzkontext als *logos apophantikos* konkretisiert wird, sondern eine dunkle unbestimmte Einheit, die nicht den Grund für eine sprachliche Artikulation bildet, sondern vielmehr einen Abgrund, der den das Wort Erfahrenden gewissermaßen aus der sprachlichen Artikulation ‚heraussaugt‘ und zum Schweigen bringt.¹ Die reine Erfahrung mit der vollendeten Abstraktheit des Wortes ist nicht der Anstoß für den Diskurs, sondern im Gegenteil die Hineinführung in die reflexionslose Gegenwart, wie sie die reine Einstellung der Wahrheit auszeichnet (vgl. LP 91). In diesem Sinne ist das reine, absolute Wort („Wahrheit“) das sprachliche Phänomen, das der reinen Einstellung am genauesten entspricht, weil die ‚Logik‘ der Worterfahrung den Hiatus am besten zum Ausdruck bringt.

Vom Akt des Stimmeverleihens in der Kategorie der reinen Einstellung lässt sich im Übrigen ein erhellendes Licht auf den Sinn und die Funktion des Retorsionsarguments werfen, das insbesondere als Mittel zum Erweis der Wahrheit als vorgängiger Erschlossenheit dienlich ist. Kirscher charakterisiert den Akt des Stimmeverleihens im Falle der Wahrheit sehr prägnant: „Was möchte die Wahrheit sagen, was würde die Wahrheit sagen, wenn sie das Wort ergriffe und wenn die Wörter, um sie zu sagen, sie auf direkte Weise ausdrücken könnten, in einer angemessenen Offenbarung, ohne Verzerrung? Dem Philosophierenden obliegt es, der Wahrheit seine Stimme zu verleihen, ihr das Wort zu geben, indem er sie interpretiert und eine Erläuterung der Lehre vorschlägt [...]“.² Da die Wahrheit als das absolute Worin nicht selbst spricht und nicht begrifflich verfasst ist, kann die absolute Dimension der Wahrheit nur ‚performativ‘ durch den Akt des Stimmeverleihens in die Begriffssprache eingeführt werden. Die ursprüngliche Unbegrifflichkeit der Wahrheit als absolutem Worin ist der Grund dafür, dass die Wahrheit nur *retorsiv* im Diskurs behauptet werden kann. Die Retorsion ist gleichsam die sehr formale komplementäre Gegenbewegung zum genetischen Akt des Stimmeverleihens: Es wird nicht der stimmlosen Wahrheit eine

¹ Vgl. die mantrische Silbe „Om“ in der Praxis hinduistisch-buddhistischer Meditation.

² Kirscher 1989, 140. „Interpretieren“ ist hier im musikalischen Sinn zu verstehen, d.h. nicht nur als reaktualisierende Deutung einer vorhandenen, den Prozess der Sinnbildung hinter sich habenden Bedeutung, sondern als faktiziell-bildendes Ins-Werk-Setzen eines potenziellen Sinns: „Der Philosoph ist Interpret im Sinne dieses Wortes im musikalischen Bereich.“ (ebd.)

Stimme verliehen, um sie erstmals in den Diskurs (als dessen transzendentalen Grund) einzuführen; stattdessen wird der schon als System von Bedeutungen konstituierte Diskurs aufgebrochen, indem die reflexive Besinnung auf den Aktcharakter des Bedeuten die Erinnerung an den genetischen Akt des ursprünglichen Stimmeverleihs und damit an das absolute In-Sein in der Wahrheit weckt. Diese Weckung kann nur deshalb gelingen, weil in jedem Akt des Bedeuten der erste Akt des Stimmeverleihs unthematisch mitgesetzt ist. Im Zusammenhang des kategorialen Stimmeverleihs der reinen Einstellung in der Wahrheit lässt sich also besser verstehen, weshalb der retorsive Hinweis auf die in einem Akt mitgesetzte notwendige Bedingung ein überzeugendes ‚objektives‘ Argument bilden kann. Denn die Bedingung ist nicht nur in Relation auf das Subjekt (als Vollzugsinstanz des Aktes) notwendig, sondern darüber hinaus ist der jedem Akt mitgesetzte ursprüngliche Akt des Stimmeverleihs für das ‚Wahrheiten‘ (*aletheuein*) der Wahrheit, d.h. für das Wirken der Wahrheit im Diskurs, notwendig. Die Wahrheit kann also deshalb retorsiv aufgewiesen werden, weil zu ihrem (verbalen) ‚Wesen‘ im Diskurs ein quasi-subjektiver Akt des Stimmeverleihs gehört.

b) „Un-Sinn“ als Kategorie der Ur-Reprise: Übergang in die erste Sprache

α) Der Übergang als „einfache Reflexion“ der Wahrheit

Die erste Kategorie der *Logik der Philosophie* hat sich im vorhergehenden Abschnitt als *Kategorie der reinen Einstellung* erwiesen. In der „Wahrheit“ wird der „absolute Beginn“ der Philosophie kategorial bezeichnet. Der absolute Beginn der Philosophie ist nicht das diskursive Erste, nicht ein *fundamentum inconcussum* für den Diskurs, sondern das, was den Diskurs radikal enteignet und dem Denken nur in einer Epoché der Reflexion zugänglich ist. Das, was für die schon begonnen habende philosophische Reflexion retrospektiv als transzendentaler Grund ihrer selbst erscheint, zeigt in sich eine Abgründigkeit, von der her sich das Dass der Reflexion gar nicht verstehen lässt. Der Eingestelltheit in den absoluten Beginn entspricht deshalb nicht ein erster Diskurs, sondern nur das prädiskursive Schweigen, d.i. die reine Einstellung, die in der Eingestelltheit im absoluten Worin aufgeht.¹ Die Eingestelltheit ist also die erste Sinngegebenheit, die es philosophisch zu begreifen gilt: Was ist der Sinn der reinen schweigenden Einstellung?

¹ In diesem Sinne hat nicht jede Kategorie eine ihr entsprechende reine Einstellung, wie Kirscher (1989, 189) meint, sondern die erste Kategorie ist nichts anderes als die Einführung der reinen Einstellung schlechthin (des absoluten Schweigens), an der jede spätere Einstellung, *insofern sie Einstellung ist*, partizipiert. Die Reinheit der Einstellung bemisst sich also nicht an der jeweiligen Kategorie, sondern an der Qualität ihres Schweigens im Verhältnis zum absoluten Schweigen. Dem widerspricht nicht Weils Rede von „reiner Kategorie“ und entsprechender „irreduzibler Einstellung“ (LP 82): Eine Einstellung ist in dem Maße irreduzibel, in dem sie der jeweiligen Kategorie entspricht. Da es über die „Wahrheit“ hinaus keine Kategorie der reinen Einstellung geben kann, sind folglich alle weiteren Ein-

Die reine Einstellung zeigt sich eingangs nicht anders denn als erste Kategorie: Sie ist die Antwort auf die Frage nach der ersten philosophischen Kategorie. Das Denken sucht eine erste Kategorie des Diskurses und findet die reine Einstellung, die jedem Diskurs vorausgeht. Dieser Hiatus zwischen Gesuchtem (Kategorie) und Gefundenem (Einstellung) bildet den Ort, von dem aus das philosophische Begreifen fortschreiten kann. Den Sinn der reinen Einstellung zu denken, heißt, die Einstellung in ihrem Hiatus zum kategorialen Sinn-Diskurs zu denken. Sie ist das absolut Andere des mit Sinn umgehenden Denkens, also ist sie Un-Sinn: „Die Wahrheit ist Un-Sinn (*non-sens*).“¹

Hat sich in diesem „Urteil“ ein Übergang in eine andere Kategorie ereignet? Was „Übergang“ heißt, wurde im Grundlegungskapitel bestimmt: Eine Verwandlung der Einstellung, die sich beim Versuch des Begreifens ereignet (*siehe oben Seite 171ff.*). Im Versuch, die reine Einstellung zu begreifen, ereignet sich etwas, dass sie plötzlich als Un-Sinn erscheinen lässt. Das Begreifen lässt die reine Einstellung nicht unangetastet, denn im Vollzug des Begreifens erhält die reine Einstellung einen – zwar negativen – Sinncharakter, den das prädiskursive Schweigen noch nicht kannte. Die neue Einstellung *ist* die Antwort auf die Frage nach dem Sinn der reinen Einstellung. Der Mensch lebt in ihr nicht mehr in der Fraglosigkeit des reinen Eingestelltseins, sondern er lebt im fraglich gewordenen Eingestelltsein. Er lebt nicht die reine Einstellung schlechthin, sondern den Sinn der reinen Einstellung: *als* Un-Sinn (vgl. LP 96).

In der Kategorie der reinen Einstellung war der Hiatus zwischen den Polen (Kategorie und Einstellung) absolut: Die Einstellung wurde von allem gereinigt, was die Wahrheit als Kategorie charakterisierte. Der Versuch, den Sinn der reinen Einstellung zu denken, nötigt nun gleichsam, die radikale Epoché der Reflexion um eine Stufe zurückzunehmen: Die Pole des Hiatus beginnen sich ineinander zu reflektieren, in einer ersten, unbewussten, „einfachen Reflexion“ (LP 98). Die Einstellung des Un-Sinns ist gewissermaßen der ‚Funke‘, der sich in der ersten Begegnung von reiner Eingestelltheit und Kategorialität entzündet. Wenn die Fraglichkeit der Wahrheit aufbricht, wandelt sich Letztere zum Un-Sinn. Denn in der Frage nach dem Sinn der Wahrheit, die die neue Einstellung implizit strukturiert, beginnt die Wahrheit den Charakter der absoluten Andersheit abzulegen, indem sie einen Aspekt, der ihr zuvor äußerlich war und der bloßen – in Epoché zu

stellungen, die Kategorien entsprechen, zugleich irreduzibel und unrein, weil gerade ihr jeweiliges Entsprechen von ihnen verlangt, *nicht* in der absoluten Eingestelltheit aufzugehen.

¹ LP 95. Ich übersetze „non-sens“ mit „Un-Sinn“, um den Abgründigkeitscharakter dieser ersten Reflexion der Wahrheit in der Sprache bzw. der Sprache in der Wahrheit zu betonen: Die Einstellung des Un-Sinns ist nicht im strengen Sinne „Nicht-Sinn“, sie ist also keine kontradiktorische Negation des Sinns, die das Wesen der Wahrheit als bloße Faktualität verstehen lassen würde. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines sprachlichen Sinnentwurfs, der sich in den *Untiefen* der Wahrheit verliert, ohne seinen Sinn- und Sprachcharakter zu verlieren. Auf dieser sprachlichen Strukturiertheit liegt der Hauptakzent meiner Relektüre der zweiten Kategorie der *Logik der Philosophie*, wie im Folgenden zu sehen sein wird. Vgl. auch Kirscher 1989, 190: „Alles läuft so ab, als ob die Einstellung [des „Un-Sinns“] unbewusst die fundamentale Bedeutung der Sprache anerkennen würde [...]“.

setzenden – Reflexion zugehörte, in sich aufnimmt: den Aspekt des Sinns. Dieser Aspekt ist hier nichts anderes als das bloße ‚Als‘, das aller Bestimmtheit des Sinns ledig ist. Die Stelle des Bestimmenden, das den Sinn des zu Bestimmenden – der Wahrheit – anzugeben hat, bleibt leer. Die Stelle des Sinns ist zwar schon da, aber nur als eine Leere. Diese Leerstelle im Als ist es eigentlich, die die Einstellung der Wahrheit in die Einstellung des Un-Sinns verwandelt. Wahrheit als Un-Sinn ist gleich Wahrheit als „{}“. Trotz der Urteilsstruktur handelt es sich beim Un-Sinn also nicht um eine prädikative Bestimmung der Wahrheit, sondern vielmehr um das Hervortreten des Scheiterns jeder prädikativen Bestimmung der Wahrheit: „Alles ist Un-Wahrheit, alles ist sinnleer, denn jeder bestimmte Sinn ist *der* Wahrheit unangemessen.“ (LP 95)

Bis jetzt wurde nur die kategoriale Perspektive des Denkens eingenommen, für das sich im Versuch, die reine Einstellung zu denken, ein Übergang ereignet, indem sich die Einstellung verwandelt: Die zu denkende Einstellung *vor* dem Diskurs ist nicht identisch mit der *im* Diskurs gedachten Einstellung. Der Unterschied besteht darin, dass in der gedachten reinen Einstellung ein Aspekt der Erläuterung zu einem Teil der Lehre wird. Damit ist nun zwar das Denken selbst zu einer neuen Kategorie übergegangen, aber wie sich dieser Übergang für die gelebte Einstellung selbst präsentiert, hat sich auf diese Weise noch nicht geklärt. Für die Einstellung des absoluten Schweigens gibt es keinen Hiatus, weil für sie keine Idee des Diskurses und damit keine Kluft zu einem Kategorie-Pol, in dem sie sich reflektieren könnte, existiert. Die Perspektive der reinen Einstellung muss strikt innerhalb der Epoché der Reflexion gedacht werden. Der Mensch in dieser Einstellung kann deshalb nicht einfach die Frage nach dem Sinn der reinen Einstellung stellen, denn gerade diese Möglichkeit des *Aufbrechens der Sinnfrage aus der reinen Einstellung* gilt es erst zu verstehen. Die Frage ist also, wie innerhalb der Epoché der Reflexion eine erste Reflexion auftauchen kann, wodurch die Epoché sozusagen einen ‚Riss‘ bekommt. Das, was für den philosophischen Diskurs, der die reine Einstellung nur nachträglich, nämlich als Kategorie, erfahren kann, als Hiatus von Einstellung und Kategorie erscheint, muss sich für die reine Einstellung als Riss zeigen. Wie aber öffnet sich dieser Riss? Innerhalb der Epoché gibt es kein Subjekt, das diesen Riss als einen Akt vollbringen könnte: Der Riss ist das keinem Subjekt zurechenbare, kontingente Zerreißen des dichten Schleiers des absoluten Schweigens, das Ereignis des Aufbrechens der Fraglichkeit in diesem Schweigen. Die neue Einstellung hat keine reflexiven Mittel zur Verfügung, um dieser aufgebrochenen Fraglichkeit etwas entgegen zu halten (indem sie etwa die Frage nach dem Sinn der reinen Einstellung explizit stellen würde). So ist die Einstellung des Un-Sinns nichts anderes als ein vollständiges Übergehen in die *totale Fraglichkeit*, die sich als Riss eröffnet hat. Während die Einstellung der Wahrheit sprachlos in der absoluten Fülle lebte, lebt nun die Einstellung des Un-Sinns sprachlos in der absoluten Leere: „Alles ist leer: alles, was sich zeigt, und jedes, dem sich dieses Ganze des Sichtbaren zeigt.“ (LP 96)

ß) Die Struktur der reinen Reprise (Ur-Reprise)

Die Einstellung des Un-Sinns bedeutet einen Verlust der Reinheit: Die vormals reine Einstellung reflektiert sich in einem unbestimmten Anderen. Diese einfache Reflexion in einem Anderen ist ein Selbstverlust der Wahrheit, denn dieses Andere bietet keinen Widerstand, von dem aus sich die Wahrheit erstmals *als etwas* Bestimmtes empfangen könnte, als ein Wahres, sondern ist eine ‚Untiefe‘, aus der die ereignete Reflexion der Wahrheit nicht zu sich zurückfindet. Aus diesem Grunde ist diese einfache Reflexion kein Vorkommnis des Bewusstseins: „Es gibt hier, wenn man so will, eine erste Form der Reflexion, eine Reflexion, die nicht ins Bewusstsein eingetreten ist, eine einfache Reflexion, verschieden von der, die wir gewöhnlich im Sinn haben und die doppelt ist, weil das Bewusstsein in ihr sich selbst als Bewusstsein, d.h. als Reflexion, weiß.“ (LP 98) Die Reflexion, auf der die Einstellung des Un-Sinns beruht, ist keine odysseische Heimkehr, sondern ein ungebremses Ins-Nichts-fallen in ein Reich der Unterwelt, aus dem es kein Zurück gibt. Die einfache Reflexion ist nicht ein Akt der Selbstreflexion, sondern das Ereignis einer Ekstasis, und zwar nicht eines Ich, sondern der ‚ichlosen‘ Wahrheit der reinen Einstellung. Die Einstellung des Un-Sinns ist somit nicht die Bestimmung des Bodens, der die Wahrheit ist, bzw. die Gewinnung eines neuen Bodens, sondern der Sturz ins Bodenlose. Gerade im Moment des Abhebens (der Ekstasis der ersten Reflexion), in dem die Wahrheit als tragender Grund fungieren hätte sollen, zeigt sie sich als nichts tragender Abgrund. Die „Wahrheit der Wahrheit“ (LP 97), d.h. die Wahrheit über die Wahrheit, das Wesen der Wahrheit, ist also der Un-Sinn: Mit der Wahrheit ist es nichts. Das Nichts ist dabei keine Bestimmung der Wahrheit, sondern das Nichtig-werden der reinen Einstellung, sodass sich die neue Einstellung nicht als ein neuer Boden, sondern als gelebte Entsprechung zu dieser Bewegung des Nichtig-werdens präsentiert.

Die Kategorie des Un-Sinns erweist sich darin als *Kategorie der reinen Reprise (der Ur-Reprise)*: Die Einstellung des Un-Sinns *ist* nichts anderes als die Reflexion der reinen Einstellung in einem unbestimmten Anderen, d.i. die reine Wiederaufnahme („Reprise“) der reinen Einstellung. Alle zukünftigen bestimmten Reprisen werden sich *innerhalb* dieser mit dem „Un-Sinn“ eröffneten universalen Reprise-Dimension (der Wahrheit im Un-Sinn) ansiedeln müssen, denn die erste Reprise der Wahrheit als Un-Sinn ist keine bestimmte Reprise, die sich von anderen bestimmten Reprisen abgrenzen ließe, sondern sie ist „ebenso universell und ebenso leer [an bestimmtem Inhalt]“ (LP 95) wie die Kategorie der Wahrheit. Das Feld des Un-Sinns ist also ebenso wenig wie das Feld der Wahrheit begrenzt. Wie vordem alles in der Wahrheit war, ist für die neue Einstellung alles im Un-Sinn. Alles stürzt ins Boden- und Grundlose. Der absolute Welt-Raum, in dem vordem alles heimisch war, ist nun derselbe absolute Raum, in dessen Leere sich alles verliert.

Der Un-Sinn ist derselbe – aber nun ins Nichts gespiegelte – absolute Raum der Wahrheit, innerhalb dessen sich nicht nur alle bestimmten Reprisen, sondern ebenso alle bestimmten

Kategorien/Einstellungen (alle Gestalten des Wahren) ansiedeln werden, da die reine Reprise nicht nur der Möglichkeit von weiteren Reprisen, sondern ebenso auch der Möglichkeit von bestimmten Kategorien/Einstellungen zugrunde liegt. Jede bestimmte Kategorie/Einstellung bewegt sich *erstens* im absoluten Worin der Wahrheit, insofern alles *in Wahrheit* ist. Doch *zweitens* kann dieses absolute In-Sein nur als reine Reprise der Wahrheit vollzogen werden, insofern jede bestimmte Kategorie/Einstellung eine bestimmte Gestalt des *Sinns der Wahrheit* (also eine Gestalt des Wahren) ist *und daher die einfache Reflexion der Wahrheit in einem Anderen (also den Un-Sinn) voraussetzt*. Um also überhaupt einen bestimmten Sinn der Wahrheit sagen zu können, muss bereits das unbestimmte Feld des Sinns bereitet sein, und dies geschieht durch die reine Reprise, durch die vollständige Spiegelung der absoluten Fülle (in der für Sinnbestimmungen kein Raum ist) als absolute Leere (dem Ort für mögliche Bestimmungen des Sinns der Wahrheit).

Die Auffassung des „Un-Sinns“ als Kategorie der reinen Reprise bedeutet eine klare Beantwortung der Grundfrage, die sich der Interpretation stellt: Ist der Bezug auf die Wahrheit nur in der *Reprise* der Kategorie „Un-Sinn“, oder ist diese Kategorie nichts anderes als dieser Bezug auf die Wahrheit (und also *Ur-Reprise*)? Ist also der Bezug auf die Kategorie der „Wahrheit“ bloß eine der Selbstkonstitution der Kategorie des „Un-Sinns“ nachträgliche Wiederaufnahme oder ist genau dieser Bezug die ganze Lehre der Kategorie?

Den „Un-Sinn“ als Kategorie der Ur-Reprise aufzufassen, bedeutet, sie als Einstellung des reinen Bezugs zu verstehen. Der Text der *Logik der Philosophie* lässt allerdings in dieser Hinsicht die nötige Klarheit vermissen: (1) Einerseits finden sich Aussagen wie die folgenden: „Aber das Leere wird nicht notwendig als die Wahrheit der Wahrheit *verstanden*, sie kann einfach als das Leere *gelebt* werden.“¹ „Wiederholen wir, dass diese Reprise nicht notwendig ist. Jede Kategorie kann stumme Einstellung bleiben [...]“ (LP 99) Außerdem bezeichnet Weil innerhalb des „Un-Sinns“ die Kategorie der Wahrheit als Kategorie des Diskurses für denjenigen, der in der Einstellung des Un-Sinns spricht (vgl. LP 98); da jedoch die Einstellung nicht sprechen muss (vgl. LP 99), scheint dies zu bedeuten, dass der Bezug zur Wahrheit nicht originär zur Einstellung des Un-Sinns gehört, sondern bloß in ihrem kontingenten Sich-Aussprechen von außen hinzukommt. Heißt das, dass die einfach gelebte absolute Leere noch nicht als die Wahrheit der Wahrheit zu gelten hat? Ist die stumm bleibende Einstellung also noch keine Reprise der Wahrheit?

(2) Andererseits finden sich im Text zahlreiche Andeutungen, die die Lehre selbst des „Un-Sinns“ – und nicht bloß ihre reprisenhafte Anwendung – als wesenhaften Bezug auf die Wahrheit erscheinen lassen: Zu Beginn des Kapitels wird etwa die Möglichkeit ins Auge gefasst, dass die Kategorie des „Un-Sinns“ als „Nein“ im Verhältnis zum „Ja“ der Kategorie der „Wahrheit“ er-

¹ LP 97. Der Sinn dieser Aussage bleibt allerdings offen, denn es ist immerhin möglich, dass die Leere zwar nicht als Wahrheit der Wahrheit *verstanden* wird, aber doch implizit als ein solches Als *gelebt* wird.

läutert werden könnte (vgl. LP 95). Die Einstellung des Un-Sinns wäre dann das reine Nein, das auf das absolute Ja („ein *Ja vor dem Ja und Nein*“¹) der reinen Einstellung antwortete. Ferner wird die Einstellung als Anerkennung der Wahrheit *als* Un-Sinn dargestellt (vgl. LP 96), d.h. der „Un-Sinn“ ist das leere Als der Wahrheit. Außerdem wird gesagt: „Es ist wichtig, die Tatsache zu bemerken, dass der Un-Sinn nicht ausschließlich er selbst ist.“² Der Un-Sinn ist deshalb nicht ausschließlich er selbst, weil er nur *als* Reprise der Wahrheit ist. Die hierfür zentrale Passage lautet folgendermaßen: „In der einfachen Reflexion kommt die Kategorie auf sich selbst unter der Form einer vorhergehenden Kategorie zurück [...]. Über die Reprise wird die Einstellung zur Kategorie.“³ Schließlich spricht Weil von der „gelebten Reflexion“ (LP 100), womit er zu sagen scheint, dass die Einstellung reflexiv strukturiert ist und damit – in der Weise der „einfachen Reflexion“ – auf die Wahrheit bezogen ist.

Die beiden Aussagereihen sind nur dann sachlich zusammenstimmend, wenn die erste Reihe von Aussagen (1) von der zweiten Reihe von Aussagen (2) her verstanden wird: Die Rede vom Stumm-bleiben-können der Einstellung und der Nicht-Notwendigkeit der Reprise setzt voraus, dass sich die der Kategorie entsprechende Einstellung des Un-Sinns bereits gebildet hat – die Einstellung wird als eine *vorhandene* genommen. Doch in diesem Moment der Logik der Philosophie, in der Wiederholung der ersten Lektüre, besitzen wir noch keine Pluralität von vorhandenen Einstellungen und ebenso wenig ein begriffliches Schema (basierend auf den Grundbegriffen Einstellung, Kategorie und Reprise), das deren Systematisierung erlaubte. Wir haben bis jetzt nur eine erste Kategorie, die die reine Einstellung in der Wahrheit denkt, und eine zweite Kategorie, die im Hiatus zwischen reiner Einstellung und ihrer kategorialen Erfassung die Reflexion der Wahrheit in einem Anderen denkt. Was Kirscher für die erste Kategorie herausgearbeitet hat – dass nämlich in diesem Fall die Kategorie der Einstellung vorausgeht –⁴, muss ebenso für die zweite Kategorie gelten: Gerade weil es sich in beiden Fällen darum handelt, Einstellungen zu denken, die nicht für sich Kategorien sein können (d.h. die *sich* nicht denken), muss der kategoriale Entwurf der zu denkenden Einstellung vorausgehen, denn dies ist der einzige Zugang zur Lehre einer *prädiskursiven* Einstellung. Im Falle der zweiten Kategorie ist das, was zu denken gibt, also wiederum nicht eine vorliegende Einstellung, sondern der Hiatus zwischen der

¹ Waldenfels 2006b, 51.

² LP 98. Jedoch wird diese Behauptung unstimmligerweise sogleich wieder zurückgenommen: „Er kann es [er selbst] sein (wie es wahrscheinlich im Zen-Buddhismus der Fall ist), aber er kann sich auch als die Wahrheit verstehen.“ (ebd.)

³ LP 98. Dies kann allerdings zweifach gedeutet werden: (a) Über die *reine* Reprise („Un-Sinn“) wird die *reine* Einstellung („Wahrheit“) zur Kategorie („Das Wahre und das Falsche“). – Meine Relektüre versucht, diese Deutung der ersten drei Kategorien der *Logik der Philosophie* plausibel zu machen. (b) Über die Reprise (der Wahrheit im Un-Sinn) wird die Einstellung des Un-Sinns zur Kategorie des „Un-Sinns“. – Diese Deutung hat für sich, dass sie mit den im Text unter (1) genannten Sätzen zusammenstimmt.

⁴ Vgl. Kirscher 1989, 166: „Die *Wahrheit* ist die erste Kategorie, und die Einstellung ist ausgehend von der Erläuterung der Kategorie begrifflich, nicht umgekehrt.“

reinen Einstellung und ihrer kategorialen Erfassung. Im Versuch, das reine Eingestelltsein zu denken („Wahrheit“), tritt ein Hiatus zutage, der als Reflexion des reinen Eingestelltseins in einem nichtigen Anderen zu denken ist („Un-Sinn“). Erst aus diesem gedanklichen Entwurf ergibt sich die Lehre einer Einstellung, die ebenso wie die reine Einstellung stumm bleiben kann. Das bedeutet nicht, dass dieser gedankliche Entwurf der faktisch gelebten Einstellung zeitlich vorausgeht, sondern nur, dass sich der philosophielogische Sinn dieser prädiskursiven Einstellung nur aus ihrem und in ihrem Verhältnis zum Diskurs ergibt. Gerade dies macht ja die paradoxe Eigenart, den Un-Sinn des Sinns der zweiten Kategorie, aus: Dass sich in ihr das Verhältnis zum Diskurs reflektiert, *bevor* es den Diskurs gibt. Sowohl „Wahrheit“ als auch „Un-Sinn“ sind prädiskursive Kategorien. Während aber die erste Kategorie das absolut Andere des Diskurses (das Schweigen *vor* dem Diskurs) bezeichnet, bedeutet die zweite Kategorie die erste einfache Reflexion dieses absoluten Anderen in seinem unbestimmten Anderen, und dieses Andere des Anderen ist nichts anderes als der Diskurs selbst (in seiner prädiskursiven Gestalt des Un-Sinns). In der „Wahrheit“ wird das Prädiskursive *rein* gedacht (sodass die Idee einer reinen Einstellung erscheint), im „Un-Sinn“ wird das Prädiskursive *als solches* gedacht (sodass die Idee einer Einstellung als reiner Reprise erscheint).

Aus diesem Vorrang der Kategorie gegenüber der Einstellung (in den ersten beiden Kategorien)¹ wird verständlich, weshalb die Aussagen unter (1) nachgeordnet verstanden werden müssen: In ihnen wird von der existenziellen Wahlmöglichkeit der konstituierten Einstellung gesprochen (stumm die Leere leben oder reprisenhaft die Wahrheit aussprechen), ohne sie auf den Grundsinn der Einstellung, der nur von der Kategorie her zu verstehen ist, zu beziehen. Es ist deshalb notwendig, zwischen zwei Weisen von Reprise im Un-Sinn zu unterscheiden: Im gewöhnlichen Sinne kann die Einstellung des Un-Sinns zum Einen – so wie jede Kategorie/Einstellung – den Ort der möglichen (nicht-notwendigen) Wiederaufnahme einer

¹ Dieser Vorrang der Kategorie gilt nur für die prädiskursiven Kategorien. Die prädiskursiven Kategorien unterscheiden sich von den diskursiven Kategorien darin, dass Erstere ihre Einstellungen nicht selbst denken können – weshalb das kategoriale Stimmeverleihen vorausgehen muss, um die Einstellung zu denken –, während Letztere ihre Einstellungen selbst denken können, weshalb der Akt des Stimmeverleihens der *Logik der Philosophie* in ihrem Fall so geschieht, dass die Kategorie in der Perspektive der Einstellung *mitgedacht* wird. Der Übergang von den prädiskursiven Kategorien zu den diskursiven Kategorien – von der „Gewissheit“ zur „Diskussion“ – wird sich deshalb in einem veränderten Charakter der philosophielogischen Reflexion zeigen: Sie tritt ins (Philosophie-)Historische ein. In den diskursiven Kategorien gilt ein Vorrang der Einstellung: Die Einstellung selbst ist es nun, die sich denkt, d.h. (an sich) die Bewegung von der Einstellung zur Kategorie vollzieht (die sich in der Kategorie des „Absoluten“ an und für sich vollendet). Die diskursiven Kategorien sind aber von den prädiskursiven Kategorien abhängig, insofern diese den Raum für die Bewegung von der Einstellung zur Kategorie aufspannen. Die diskursive Bewegung von der Einstellung zur Kategorie ist die *Antwort* auf den unbestimmten Vorrang der Kategorie vor der Einstellung, der die Kategorien des Beginns auszeichnet: Die denkende Einstellung glaubt, sich zur Kategorie erheben (den Hiatus schließen) zu können, weil zu Beginn die Kategorie gegenüber der Einstellung einen Überschuss an Sinn enthielt. Erst in Folge des „Scheiterns“ der Kategorie des „Absoluten“ wird deutlich werden, dass *an sich* die Einstellung gegenüber der Kategorie einen Überschuss enthält, dass also der Vorrang der Kategorie bloß logischer Natur ist.

früheren Kategorie bilden (im Falle des „Un-Sinns“ ist dies also allein die „Wahrheit“).¹ Zum Anderen aber beruht die Möglichkeit solcher Reprise auf einer philosophisch ersten Reprise, auf einer kontingenten Ur-Reprise, die die Dimension der Überbrückung des Hiatus zwischen reiner Einstellung und Kategorie eigens erfährt. Genau diese Erfahrung konstituiert die *Einstellung* des Un-Sinns. Diese Erfahrung der Dimension der Überbrückung ist die faktizielle Herkunft der Reprise-Struktur. Wie also in der ersten Kategorie der Grundbegriff der „Einstellung“ entdeckt wurde, wird in der zweiten Kategorie der Grundbegriff der „Reprise“ entdeckt: Der rein eingestellten Einstellung (*Einstellung der Einstellung*) folgt die als Ur-Reprise schwebende Einstellung (*Einstellung der Reprise*, die zugleich reine Reprise der reinen Einstellung ist).²

Die Paradoxie der ersten Kategorie bestand darin, dass sie eine Kategorie der reinen Einstellung sein sollte. Die Lehre der Kategorie war das absolut *Nicht-Kategoriale*. Eine analoge Paradoxie konstituiert die zweite Kategorie. Sie ist eine Kategorie der Ur-Reprise, d.h. ihre Lehre ist das *Noch-nicht-Kategoriale*, das erst den Grund für die Möglichkeit der Kategorie liefert. Deshalb ist der Ausdruck „Reflexion des Un-Sinns in der Wahrheit“ (LP 99), der den Sinn der zweiten Kategorie zusammenfasst, mit einer Zweideutigkeit behaftet, die sich sprachlich nicht vermeiden lässt: Einerseits ist dies die korrekte Darstellung der Lehre der Kategorie des „Un-Sinns“, denn der Un-Sinn besteht in nichts anderem als darin, *sich* in der Wahrheit zu reflektieren. Andererseits verleiht der Ausdruck den Anschein, als wäre der Bezug des Reflektierens der Konstitution des „Un-Sinns“ nachträglich. Es ist aber entscheidend zu verstehen, dass das Sich des Reflektierens erst in diesem Reflektieren konstituiert wird und nur in diesem Reflektieren existiert. Diese erste Reflexion in der Wahrheit ist gerade deshalb eine Reflexion des Un-Sinns zu nennen, weil es *nichts* ist, das sich in der Wahrheit reflektiert: die absolute Leere, der bloße Ort eines möglichen zukünftigen Sinns.

¹ Vgl. die in diesem Kontext eingeführte Definition der Reprise: „[...] die Reprise ist das Verständnis einer neuen Einstellung (oder Kategorie) unter einer vorhergehenden Kategorie (*sous une catégorie précédente*), ein Verständnis, das in und durch die zuvor genannte Einstellung (*attitude antérieure*) verwirklicht wird.“ (LP 98) Bemerkenswert ist, dass Kirscher (1989, 184) diese Passage nicht korrekt zitiert (statt „attitude antérieure“ liest er „cette attitude“), dass er dadurch aber ein mögliches Missverstehen ausräumt: Denn mit der „attitude antérieure“ kann Weil in diesem Kontext keinesfalls die *logisch frühere* Einstellung (der Wahrheit), sondern schlicht die *zuvor genannte* Einstellung (des Un-Sinns) meinen. Andernfalls ergibt die Definition keinen guten Sinn.

² Während also Weil selbst eine Trennung von Un-Sinn und Reprise des Un-Sinns bisweilen nahe zu legen scheint und damit den Charakter der Ur-Reprise der zweiten Kategorie nicht deutlich herausarbeitet, kommt sein Kommentator Kirscher im Prinzip zum selben Schluss (ohne allerdings zwischen der die Kategorie konstituierenden Ur-Reprise und der nach Vollendung der Konstitution möglichen Reprise zu unterscheiden): „Im *Un-Sinn* unterscheiden sich die Einstellung und die Reprise nicht mehr. Die Erläuterung der *Wahrheit* hat zur klaren Unterscheidung zwischen der Einstellung und der Kategorie, zwischen dem Schweigen und dem Diskurs geführt. Die Erläuterung der zweiten Kategorie führt im Gegensatz dazu zum Begriff der Reprise, zum Knotenpunkt der Einstellung und der Kategorie, des Lebens und des Verstehens im Element der Sprache.“ (Kirscher 1989, 190) Die hier angesprochene zentrale Rolle der Sprache, die bislang ausgeklammert wurde, soll im folgenden Unterabschnitt herausgearbeitet werden.

χ) Die Sprachlichkeit des „Un-Sinns“: ‚Ur-teilen‘ und Schweigen

Es wurde oben bereits auf die Urteilsstruktur der Lehre des „Un-Sinns“ hingewiesen: *Die Wahrheit ist Un-Sinn*. „Der Un-Sinn und die Wahrheit unterscheiden sich nicht: man muss die Wahrheit als den Un-Sinn, den Un-Sinn als die Wahrheit anerkennen.“ (LP 96) Der Übergang von der ersten zur zweiten Kategorie ist nichts anderes als die einfache Reflexion der Wahrheit in einem unbestimmten, aber ebenso universalen Anderen. Die Einstellung lebt das *leere Als der Wahrheit*. Der Name „Un-Sinn“ (statt etwa „Un-Wahrheit“ oder „Nicht-Wahrheit“) für dieses leere Als der Wahrheit ist gut gewählt, weil darin bereits die grundlegende Rolle der Sprache anklingt.¹ Der Ausgang aus der schweigenden Einstellung der Wahrheit ist nicht der Eintritt in ihr kontradiktorisches Gegenteil, in die Nicht-Wahrheit – nichts erlaubt es in der Epoché der Reflexion, die Gültigkeit der formalen Begriffslogik vorauszusetzen und auf das Verständnis des Übergangs von der ersten zur zweiten Kategorie anzuwenden. Der Sinn des Übergangs ist gerade kein begriffsllogischer, denn es sind hier *per definitionem* unbegrifflich strukturierte Einstellungen, deren Verhältnis zu denken ist. Der Ausgang aus der Wahrheit ist nicht der Eintritt in die Nicht-Wahrheit, sondern der Eintritt ins unbestimmte Reich des Sinns und damit der Sprache.² Denn der Übertritt bedeutet keine Gewinnung eines neuen Bodens (eines Reichs der absoluten Leere als dem kontradiktorischen Gegenteil des Reichs der absoluten Fülle), sondern gewissermaßen eine Evakuierung der Wahrheit, die man als sprachliches Sinngeschehen bezeichnen muss, insofern darin das reine Als aufbricht.³ Damit kann deutlich werden, was mit der Urteilsstruktur des „Un-Sinns“ gemeint ist: In einer Situation der logischen ‚Armut‘, in der es keine begrifflichen Entitäten gibt, die sich mittels der Kopula zu einem Urteil synthetisieren lassen, ist das Urteil „Die Wahrheit ist Un-Sinn“ nichts anderes als die begriffliche Anzeige des ‚Ur-Teils‘⁴ des reinen Eingestelltseins und damit das Aufbrechen der Als-Differenz. Die Einstellung, die das Als der Wahrheit lebt, erfährt das Wesen der Sprache in der Gestalt des Un-Sinns. Die Frage wird später sein, ob diese erste Erfahrung das Wesen der Sprache bereits vollständig ausschöpft oder ob sich dieses Wesen näher bestimmen lässt, wobei ebenso der Charakter des Bestimmens auf dem Spiel steht. Diese Frage, ob im „Un-Sinn“ das Wesen der Sprache als es selbst erfahren wird, bleibt an dieser Stelle des Wegs notwendig offen, da aufgrund des abstrakten Charakters des philosophischen Beginnens-mit-dem-Beginn noch keine Möglichkeit besteht, den ontologischen Sinn der bisher gegangenen Wegstrecke recht einzuschätzen.

¹ Vgl. Kirscher 1989, 181.

² Die Ausdrücke „Sinn“ und „Sprache“ verwendet Weil nahezu synonym: „Die formale Bestimmung der Sprache ist der Sinn [...]“ (LP 420)

³ Zur Ursprungsdimension der Als-Struktur vgl. bes. Heidegger 2004, 435ff.

⁴ Die Etymologie des „Ur-Teils“ spielt bereits im Deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel eine Rolle.

Die implizite Sprachlichkeit der Einstellung des Un-Sinns besteht demnach darin, dass sie in Gestalt des Ur-Teils die Wahrheit als Un-Sinn, d.h. als leeres Als, als Ort des zukünftigen Sinns lebt. Der Riss der Wahrheit, der das reine Als entspringen lässt, ist die Geburt der ersten und einfachsten Sprache: „[...] sobald es Reprise gibt, gibt es Sprache [...]. Es gibt Urteil (*jugement*): die Wahrheit ist der Un-Sinn, der Un-Sinn ist die Wahrheit. Die Einfachheit dieses Urteils der vollständigen Identifikation zeigt die Grenzen dieser Sprache [...]. Es gibt nur diese einfache Reflexi-Reflexion. Aber sie genügt, um die erste Sprache zu schaffen.“ (LP 99) Gemäß unserer Klärung im vorhergehenden Abschnitt muss das, was Weil hier als „Reprise“ bezeichnet, als Ur-Reprise verstanden werden: Die Geburt der ersten Sprache geschieht nicht in der Anwendung der schon vorhandenen zweiten Kategorie auf die erste Kategorie (Reprise), sondern im kontingenten Werden der zweiten Kategorie als einfache Reflexion der ersten Kategorie (Ur-Reprise). Dieses Ereignis der Ur-Reprise ist zugleich die Geburt der ersten Sprache.

Aus der Vermischung von Reprise und Ur-Reprise droht hier ein weiteres Missverständnis, und zwar betreffs der „ersten Sprache“. Die kategoriale Sprache, die die Reprise der Wahrheit in Form eines Identitätsurteils zur Sprache bringt, darf nicht mit der ersten Sprache der Einstellung, die dieser genuin zugehört, verwechselt werden. Die Einstellung verfügt nicht über eine erste Sprache, mittels derer sie sich artikulieren könnte, sondern die Einstellung *ist* diese erste Sprache. Die Einstellung des Un-Sinns ist die verwandelte Gestalt der reinen Einstellung der Wahrheit, die durch den geschehenen Riss ‚sprechend‘ wird, ohne dabei ihr Schweigen aufgegeben zu haben. Die „Wahrheit“ war die „schweigende Einstellung, ohne in sie eingeschriebene diskursive Vergangenheit oder Zukunft“¹. Nun aber hat sich das Schweigen in ein beredtes Schweigen verwandelt: Denn das Schweigen ist nun nicht mehr das reine Eingetauchtsein in die Eingestelltheit, sondern die Erfahrung der Sinnleere als zukünftigem Ort des Sinns. In das Schweigen des „Un-Sinns“ ist also zwar keine diskursive Vergangenheit, aber doch eine diskursive Zukunft eingeschrieben: Falls es einmal Sinn geben wird, wird er sich an diesem Ort offenbaren. Man könnte also sagen, dass sich der *Sinn des Schweigens* im Übergang von der ersten zur zweiten Kategorie gewandelt hat, wenn man sich des Anachronismus dieser Rede bewusst bleibt: Das Schweigen der Wahrheit hat keinen Sinn, weil es jedem Sinnbezug vorausgeht. Ebenso hat das Schweigen des Un-Sinns keinen Sinn, weil es genau dieser Bezug *ist*. Dieses Schweigen lebt den Riss, in dem sich der Sinn verorten wird, und zwar so, dass sich der Sinn in der Weitung des Risses *bildet*.²

Die Einstellung der Ur-Reprise ist also ebenso wie die reine Einstellung eine schweigende Einstellung. Sie *hat* keinen Diskurs und keine Sprache (und ist in diesem Sinne sprachlos), weil sie *erste Sprache ist*. Sie ist erste Sprache, indem sie dem Ort des möglichen zukünftigen Sinns *ent-*

¹ Kirscher 1989, 179.

² Vgl. dazu Richirs Phänomenologie der Sinnbildung (bes. Richir 2001).

spricht. Als erste Sprache ist die Einstellung der Ur-Reprise also nicht bloß implizit sprachlich strukturiert, wie oben gesagt wurde, sondern überdies ein konkretes Entsprechen: Es wird nicht nur das reine Als als struktureller Ort des Sinns entdeckt und dadurch kategorial erfassbar, sondern dieser Ort wird zugleich im Ereignis des Risses der reinen Einstellung (und damit in der Einstellung des Un-Sinns, die genau darin besteht, diesem Ereignis des Risses treu zu sein) mit hervorgebracht. Ohne die Einstellung, d.h. ohne das erste gelebte Entsprechen, gäbe es den Ort nicht. Es wird also nicht eine an sich immer schon vorhandene Als-Struktur (eine Sprachlichkeit des Seins) entdeckt, sondern die Einstellung ist vollzugsident mit dem Hervorbringen (*poiein*) der Als-Struktur. Sie hat an der *Geburt* der Sprache teil. In diesem Sinne kann die Ur-Reprise, in der die Geburt der Sprache geschieht, als „erster poetischer Akt“¹ bezeichnet werden.

Da Weil jedoch nicht deutlich zwischen Reprise und Ur-Reprise unterscheidet, bleibt seine Erläuterung der Rolle der Sprache zweideutig: „Es gibt nur Sprechen, nur Evokation. Darauf die Ausdrücke ‚Urteil‘ und ‚Identität‘ anzuwenden, wie wir es gerade gemacht haben, rechtfertigt sich nur aus der Perspektive unserer Sprache, die sich nicht von ihrem Reichtum freimachen kann. In sich selbst ist dieses Sprechen nur die andauernde Wiederholung derselben Wahrheit, die *die* Wahrheit ist. Es kann verschiedene Worte wählen, da es sich in einem und gegen einen reichen, historisch aufgeladenen Diskurs bildet [...]“ (LP 99) Weil deutet hier zwar die Epoché unserer Reflexion und – damit einhergehend – der Sprache an, aber weil er trotzdem das Sprechen des Un-Sinns philosophiologisch exterritorial vom „reichen, historisch aufgeladenen Diskurs“ her versteht (d.h. im Anwendungsraum der Reprise, in dem *alle* philosophiologischen Kategorien als schon fertig gebildet gedacht werden, sodass die Epoché der historischen Sprache vollständig zurückgenommen ist), gelangt er nicht zu einer klaren Fassung der archaischen Sprachlichkeit, die die Einstellung in ihrem Schweigen charakterisiert. Dies mag damit zusammenhängen, dass Weil die Erläuterung der Lehre der Einstellungen der Kategorien des Beginns nicht als methodische Epoché vollzieht und deshalb keine begrifflichen Mittel zur Verfügung zu haben glaubt, die Sache selbst der prädiskursiven Einstellungen ohne Rekurs auf die sekundären Reprisen darstellen zu können. Sehr instruktiv hierzu ist die spätere Bemerkung zum „beschränkten Sinn der ersten Reprisen“ (LP 98), auf die Weil bereits bei der Einführung des Begriffs der Reprise im Rahmen der Kategorie des „Un-Sinns“ vorverweist. Anlässlich der Übergangskategorie der „Gewissheit“ kommt Weil da zur Einsicht, dass es im strengen Sinne eigentlich keine Reprisen zwischen den prädiskursiven Kategorien geben kann, denn die Reprise „setzt nicht nur die Existenz eines Diskurses der Kategorie, unter der die Reprise vollbracht wird, voraus [ein Kriterium, dem unter den ersten Kategorien nur die „Gewissheit“ genügt, *Anm. P.G.*], sondern setzt außerdem beim Men-

¹ Diese Bezeichnung geht auf Quillien zurück, ist aber sachlich gegen ihn gewendet, da er den ersten poetischen Akt nicht auf den „Un-Sinn“, sondern auf die Stiftung der „Wahrheit“ bezieht (vgl. Quillien 1982b).

schen, der die Reprise vollbringt, das Bedürfnis voraus, sich über die in der Welt begegnenden Einstellungen Rechenschaft zu geben – mit anderen Worten, sie setzt die doppelte Reflexion voraus (oder, was dasselbe ist, das Selbstbewusstsein) [...].“ (LP 118) Die uneigentlichen prädiskursprädiskursiven Reprisen müssen deshalb als „Reprisen von *Einstellungen* (*reprises d'attitudes*) oder zusammengesetzte Einstellungen (*attitudes composites*)“ (LP 118) verstanden werden, die über spätere selbstreflexive Kategorien vermittelt sein müssen (vgl. LP 119). Dieser Sachverhalt ist für unseren konkreten Fall der Reprise der Wahrheit im Un-Sinn eine zusätzliche Rechtfertigung für die strenge Unterscheidung zwischen der (reflexiv vermittelten) Reprise (*unter* der Einstellung des Un-Sinns) und der Ur-Reprise, die die Einstellung des Un-Sinns *ist*.

Gesteht man jedoch einmal zu, dass Weil nur die im Rahmen der Reprise auftretende *artikulierte* Sprache der Einstellung des Un-Sinns erläutern will (ohne die Geburt der Sprache in der Ur-Reprise zu leugnen), dann ist seine Darstellung überaus treffend: Der Mensch, der den Un-Sinn in der (über spätere Kategorien vermittelten) Reprise der Wahrheit lebt, „spricht nicht, wenn Sprechen der artikulierte Ausdruck des Denkens ist, [sondern] er nennt (*dit*)“ (LP 99). „Er spricht nicht: es ist die Wahrheit, die sich in seiner Sprache offenbart.“ (LP 98) Dieser Mensch „hätte auch nicht sprechen können (*aurait pu ne pas parler*)“ (LP 98), denn die Reprise ist nicht notwendig. Das Schweigen der Ur-Reprise (dessen implizite Sprachlichkeit oben herausgearbeitet wurde) muss durch kein artikuliertes Wort gebrochen werden. Aber *wenn* er einmal spricht, dann „hätte er nicht nicht sprechen können (*n'aurait pas pu ne pas parler*)“ (LP 98), da er sich nicht von seinem Sprechen unterscheidet. Die sprachliche Reprise der Wahrheit bedeutet, dass der Mensch als die Wahrheit spricht: „Er *ist* die Wahrheit.“ (LP 98) Darin eröffnet aber diese Erläuterung der Sprache der Reprise den Blick auf die Ur-Reprise: Dass der Mensch die Wahrheit *ist*, bedeutet, dass er die Wahrheit in seiner Weise des Eingestelltseins nennt und evoziert, unabhängig davon, ob er nun spricht oder nicht. Der Kommentar von Kirscher bringt dies auf den Punkt: „Die [artikulierte] Sprache zählt nicht mehr (*ne compte plus*), sie ist auf ihre leere Möglichkeit zurückgeführt, unwichtig, ob diese Möglichkeit verwirklicht wird oder nicht.“¹ In diesem Sinne – aber nur in diesem Sinne – ist die Einstellung des Un-Sinns „die Einstellung der Reduktion der Sprache“². Dies bedeutet nicht, dass die Sprache auf etwas Nicht-Sprachliches reduziert wird, sondern dass die artikulierte Sprache (die im Sprechen wirklich ist) auf ihre Wesensmöglichkeit, d.i. ihr Unwesen im Un-Sinn, zurückgeführt wird. Deshalb kann Kirscher auf scheinbar paradoxe Weise seinen Abschnitt über die Kategorie des „Un-Sinns“ unter den Titel „Die Wahrheit in der Sprache“³

¹ Kirscher 1989, 190.

² Kirscher 1989, 188.

³ Kirscher 1989, 177, vgl. 188.

stellen: Die Einstellung des Un-Sinns ist einfach die *reine* Einstellung *als sprechende*. Sie ist sprechend auch dann, wenn sie nichts zeichenartig artikuliert.¹

Der Unterschied zwischen der reinen Einstellung (Wahrheit) und der Ur-Reprise (Un-Sinn) besteht also darin, dass die erste Einstellung als sie selbst schweigen *muss*, während die zweite Einstellung als sie selbst sprechen *kann*, ohne dass dieses Sprechen gegenüber dem Schweigen einen Unterschied macht. Beredtes Schweigen und schweigendes Sprechen sind in ihr einerlei. Dass die Wahrheit zum Un-Sinn wird, bedeutet also, dass das Sprechen als eine leere Möglichkeit (als etwas, dessen Verwirklichung nichts zählt) gewonnen wird. Für den Menschen im Übergang von der reinen Einstellung zur Ur-Reprise wird das Sprechen (als Hervorbringung von Unsinn) möglich, wird die reine Möglichkeit des Sprechens zu einer – die neue Einstellung konstituierenden – Wirklichkeit. Die Einstellung des Un-Sinns besteht genau darin, dieser leeren Möglichkeit zu entsprechen, ob nun Unsinn redend oder einfach den Un-Sinn lebend. Während das Sprechen für die reine Einstellung noch etwas „Transpossibles“ war, wird es für die Ur-Reprise „possibel“.² Dies bedeutet allerdings nicht, dass die Kategorie der „Wahrheit“ nur die Funktion einer „Grenzidee“³ hat, wie Kirscher meint: „Diese Möglichkeit [der Vollendung der Einstellung im Schweigen], von einigen verwirklicht, unterscheidet unserer Ansicht nach die zweite von der ersten Einstellung, welche nur in der Erläuterung der Lehre gedacht ist.“⁴ Die Kategorie der Wahrheit darf nicht als bloß gedachte Grenzidee für den Diskurs aufgefasst werden, denn ihre Lehre besteht einzig darin, dass sie im Schweigen vor dem Diskurs als reine Einstellung *gelebt* wird. Über das Konzept der Transpossibilität kann aber der Unterschied, auf den auch Kirscher abzielt, adäquater ausgedrückt werden: Vom einmal gestifteten Diskurs aus (dessen Stiftung in jedem einsetzenden Sprechen schon impliziert ist) gibt es kein mögliches Zurück zur reinen Einstellung (Wahrheit), die deshalb einen irreduziblen ‚Gewesenheitscharakter‘ an sich hat. Im äußersten Fall der ‚Destruktion‘ des Diskurses ist ein Zurück bloß zur Reprise der Wahrheit im Un-Sinn, d.h. zum reinen Möglichkeitscharakter der Sprache, möglich. Die Transpossibilität der reinen Einstellung der Wahrheit bedeutet also, dass sich hinter die einmal ereignete Geburt der Sprache in der Reprise nicht mehr zurückgehen lässt. Die reine Einstellung ist eine ‚unmögliche

¹ Die Konsequenz der hier in den Blick gelangenden Geburt der Sprache in der Ur-Reprise ist damit nicht nur, dass das *begriffliche Vorverständnis* der Sprache (d.h. die Auffassung, dass das Wesen der Sprache in einer begrifflichen Struktur des Sinns liegt, sodass, wenn die Sprache ontologische Implikationen hat, die Quasi-Begrifflichkeit der Wirklichkeit vorausgesetzt werden muss – daraus zieht Hegels Logik die letzte Konsequenz) in Frage gestellt ist, sondern ebenso ihr *semiotisches Vorverständnis* (d.h. die Auffassung, dass das Wesen der Sprache in einem differentiellen Strukturzusammenhang von Signifikantenketten, auf dem jeder Sinn beruhe, liegt), auf dem zahlreiche nachhegelsche philosophische Positionen (Strukturalismus und Poststrukturalismus, exemplarisch Lacan und Derrida) beruhen.

² Den Terminus der Transpossibilität, der auf Maldiney zurückgeht, übernehme ich von Richir: Transpossibel ist etwas, das einen bestimmten (Erwartungs-)Horizont des Möglichen übersteigt, aber nichtsdestotrotz faktiziell begehen kann (vgl. Richir 2001).

³ Kirscher 1989, 188.

⁴ Kirscher 1989, 189.

Möglichkeit': (formal) möglich, weil sie als gelebte Fraglosigkeit einmal wirklich war; (faktisch hier und jetzt) unmöglich, weil sie als reine Einstellung keinen Möglichkeitscharakter besitzt. Jede Fraglosigkeit ist von nun an bestimmte (relative) Fraglosigkeit und nicht mehr die absolute Fraglosigkeit des Beginns. Dagegen erscheint die Einstellung des Un-Sinns als die letzte Möglichkeit einer Epoché des Diskurses, weil in dieser Einstellung der Diskurs auf die reine Möglichkeit der Sprache destruiert ist.

Die Kategorie des „Un-Sinns“ hat eine entscheidende Bedeutung für den sprachlichen Fokus dieser Arbeit, weil in ihr die Geburt der Sprache aus dem ‚Schmutz‘ der Ur-Reprise gedacht wird. Die Sprache ereignet sich nicht als Diskurs, d.h. als reiner sprachlicher Ausdruck einer Kategorie, als artikulierende Explikation eines schon implizit Begrifflichen, sondern als ‚Meta-pher‘, d.h. als Übertragung des reinen Eingestelltseins.

c) „Das Wahre und das Falsche“ als Kategorie des Diskurses: Sagen-der-Wahrheit

α) Der Übergang als Anerkennung des Sprechens von der Wahrheit

In den beiden ersten Kategorien wurde der Beginn bzw. Übergang, wie er kategorial für uns ist, von demselben Beginn bzw. Übergang, wie er von der Einstellung erlebt wird, unterschieden: Der Beginn mit der Kategorie „Wahrheit“ ist die Frucht einer philosophiologischen Reflexion über den Beginn der Philosophie. Für die entsprechende reine Einstellung des Schweigens gibt es weder Beginn noch Reflexion, sondern nur fragloses Eingestelltsein. Der Übergang in die Kategorie „Un-Sinn“ stellt sich für die Epoché übende philosophiologische Reflexion als Aufbrechen der Sinnfrage der Wahrheit dar. Für die entsprechende Einstellung gibt es diese Sinnfrage nicht, sondern nur den schweigend und sprechend gelebten Riss der Wahrheit, die gelebte totale Fraglichkeit. In einer philosophiologisch archaischen Situation, in der die Einstellung noch nicht selbst nach ihrem Sinn fragen kann, gilt deshalb der Primat der Kategorie vor der Einstellung:¹ Erst vom Sinn, den die jeweilige Kategorie in den philosophiologischen Diskurs einführt, lässt sich der Modus der Einstellung konstruktiv erschließen.

Diese Unterscheidung zwischen Beginn bzw. Übergang für uns und der jeweiligen gelebten Einstellung, die gar keinen Beginn- bzw. Übergangscharakter kennt, sowie der damit einhergehende Primat der Kategorie, werden nun *mit* dem Übergang in die dritte Kategorie obsolet. Denn der Übergang in die dritte Kategorie besteht genau darin, dass sich die Einstellung der Ur-Reprise, die die Reprise der reinen Einstellung ist, *selbst denkt*, d.h. *für sich* wird und sich dabei *an sich* zur Kategorie erhebt. Dies impliziert, dass der Unterschied zwischen „an sich“ (= für uns, die

¹ Vgl. LP 102: „die Einstellungen des Schweigens sind uns nur mit Hilfe der entsprechenden Kategorien zugänglich“.

philosophiologisch Reflektierenden) und „für sich“ (= für die Einstellung, die nun selbst zu fragen und zu denken beginnt) in einem neuem Sinne gegeben ist, denn das Sich-Denken, das die Einstellung des Wahren und Falschen hervorbringt, ist nicht sogleich ein philosophiologisches Sich-Denken. Doch der Hiatus, der zu Beginn die Einstellung von der Kategorie getrennt hat, wird nun *für die Einstellung selbst*. Nachdem sich der Hiatus im Übergang zur Kategorie des „Un-Sinns“ zum Riss gewandelt hat, in dem sich die entsprechende Einstellung versenkt, beginnt die Einstellung nun, sich zu diesem Riss zu verhalten. Dieses Verhältnis zum Riss, das eine Distanzierung impliziert, ist das Ereignis des Sich-Denkens der Einstellung. Indem die Einstellung des Un-Sinns sich zu denken beginnt, verwandelt sie sich in die Einstellung des Wahren und des Falschen, deren (als Kategorie zu begreifendes) Wesen darin besteht, die reine Einstellung über die Ur-Reprise zur Kategorie zu erheben. Die neue Einstellung denkt also nicht ihre eigene Kategorie (ihren eigenen anhebenden Diskurs), ebenso wenig die Kategorie der Ur-Reprise („Un-Sinn“) als den Ort des anhebenden Diskurses, sondern sie denkt *in* der Einstellung der Ur-Reprise (= der Ort des anhebenden Diskurses) die der reinen Einstellung der Wahrheit *entsprechende* Kategorie (= das *Thema* des anhebenden Diskurses). Sie denkt die gelebte Wahrheit, d.h. sie erhebt die Einstellung der Wahrheit zur Kategorie, gemäß dem Leitsatz aus dem vorigen Kapitel: „Über die Reprise wird die Einstellung zur Kategorie.“ (LP 98) Da die Einstellung der Wahrheit keine bestimmte, von anderen abgrenzbare Einstellung ist, sondern die reine Einstellung schlechthin, an der alle Einstellungen als solche teilhaben, resultiert die Erhebung zur Kategorie, die in der neuen Einstellung geschieht, ebenso wenig in einer bestimmten, Grenzen setzenden Kategorie, sondern ist die Entdeckung der *reinen Kategorialität*, der *Sagbarkeit* der Wahrheit, an der alle zukünftigen Kategorien als solche teilhaben. Ob allerdings diese Sagbarkeit (Sprachlichkeit) der Wahrheit in ihrem Wesen eine Begreifbarkeit (Begrifflichkeit) der Wahrheit ist, bleibt an dieser Stelle offen.

Dass die reine Einstellung der Wahrheit zur Kategorie erhoben wird, bedeutet, dass sie als das Wahre gesagt wird: „Die Wahrheit, für uns bestimmt durch die Kategorie des Un-Sinns, wird nun für sich selbst wirklich.“ (LP 101) Die Wahrheit ist nicht mehr der Abgrund, in den sich die Einstellung hineinstürzt, sondern sie beginnt als Grund zu fungieren. Sie verwirklicht sich nun als der „Ort dessen, was gesagt werden kann“ (LP 101). Als dieser Ort des Sagbaren kann sie ausgesagt werden, kann von ihr wahr und falsch gesprochen werden. Die Wahrheit wird wirklich *im* gesagten Wahren, und zwar *als das Worin*, in dem sowohl das Wahre als auch das Falsche gesagt werden kann. Die Erhebung der Wahrheit zur Kategorie bedeutet also noch nicht, dass sie sprachlich bestimmt werden kann, sondern nur, dass sie zum sprachlich benennbaren Ort für sprachliche Bestimmungen wird.

Oben wurde die Einstellung des Un-Sinns als die erste Sprache bezeichnet, weil sie als Entsprechung des ‚Als der Wahrheit‘ lebt. Das Schweigen des Un-Sinns ist in diesem Sinne – und

nur in diesem Sinne – sprachlich strukturiert. Die Einstellung der Ur-Reprise kann als sprachlich bezeichnet werden, insofern sie diesem Ort des möglichen zukünftigen Sinns entspricht, aber sie kann ebenso als sprachlos bezeichnet werden, insofern in ihr die Sprache bloß eine leere Möglichkeit ist, deren Verwirklichung in der sprachlichen Artikulation eines bestimmten Sinns für den gelebten Un-Sinn keinen Unterschied macht. Deshalb entspricht der Einstellung des Un-Sinns nicht das Wort, sondern die Geste des Zeigens, wie es anlässlich einer philosophiegeschichtlichen Illustration des „Un-Sinns“ durch die Einstellung des Heraklit-Schülers Kratylos heißt: „Da man nicht ein einziges Mal in denselben Fluss steigen kann, hat es keinen Sinn mehr, von irgend etwas zu sprechen; man kann nicht mehr tun als mit dem Finger zeigen [...]. Alles muss sich in Seinsbeziehungen auflösen, und die Geste, die im Sein bleibt, verjagt das Wort, das sich erst auf das Sein bezieht, indem es ihm einen Sinn verleiht.“ (LP 96) Der Übergang zur dritten Kategorie geschieht in diesem Kontext nun so, dass der Mensch, der den Un-Sinn als Wahrheit lebt, die Wahrheit *in Worten artikulieren* will. Die Wahrheit des Un-Sinns soll nicht mehr nur gelebt werden (wobei der sprachliche Ausdruck ein unspezifisches Moment dieses lebenden Entsprechens sein kann), sondern ausdrücklich zur Sprache gebracht werden.

Anders gewendet wird jetzt also die kontingente Tatsache, *dass* in der Einstellung des Un-Sinns (in Gestalt von Reprise) gesprochen wurde (*wenn* gesprochen wurde), zum Problem: Während der Mensch des Un-Sinns die kontingente Wirklichkeit des artikulierten Sprechens auf ihre Möglichkeit reduziert, wird im Übergang zur neuen Einstellung diese Wirklichkeit *anerkannt*. Der Mensch des Un-Sinns hat eigentlich schon von der Wahrheit gesprochen, ohne dies als eine herausragende Möglichkeit des Entsprechens-der-Wahrheit zu begreifen. Im Übergang in die neue Einstellung wird diese Möglichkeit ausdrücklich ergriffen.

Der Übergang lässt sich mit Weil anhand der Beziehung zwischen Meister und Schüler erläutern. Der Mensch des Un-Sinns ist der Meister der Wahrheit. Als solcher führt er ein „sprechendes“ Leben vor und in aller Artikulation von Worten. Der Meister des Un-Sinns, dessen Leben die Wahrheit „proklamiert“ und „evoziert“ – mit diesen beiden Wörtern, die etymologisch den „Ruf“ in sich tragen, charakterisiert Weil das Sprechen des Un-Sinns (vgl. LP 99, 103) –, dessen Leben also ganz und gar Ausruf des ‚Als der Wahrheit‘ ist, wird vom Schüler gehört. Genau in diesem Hören geschieht eine Verwandlung der Einstellung, denn in den Ohren des Schülers wird die Proklamation des Un-Sinns der Wahrheit (die erste Sprache) zum Ausdruck eines bestimmten Sinns der Wahrheit, zur ersten kategorialen Sprache, zum ersten Diskurs (vgl. LP 102f.). Das Hören ist nicht unmittelbar das Identisch-werden mit der proklamierten Wahrheit, sodass der zum Meister gewordene Schüler nun seinerseits die Wahrheit proklamierte. Die Vermittlung der Wahrheit über das Hören und Sehen der meisterlichen Worte und des meisterlichen Lebens verwandelt die Wahrheit in ein verstehbares und lernbares *Wahres*

(vgl. LP 103), dem das unverständige Leben im *Falschen* entgegengesetzt ist. Weil der Schüler (= der Mensch, der nicht unmittelbar Meister der Wahrheit ist) erst in diesem Hören zum Meister wird, hat sich das Meister-Sein gewandelt. Als Meister ist er nicht mehr nur der Rufer der Wahrheit, sondern er kann *von ihr als dem Wahren sprechen*, d.h. als dasjenige, das er dem Falschen entgegensetzen weiß. Die neue Einstellung ist deshalb – in einem noch zu erläuternden Sinne – gleichsam ‚apophantisch‘ strukturiert: Sie bringt die Wahrheit zur Sprache, indem sie sie *als Wahres* von sich her aufscheinen lässt.

Um die reine Einstellung und die reine Reprise zu erfassen, bedurfte es in den vorhergehenden Abschnitten einer Epoché der artikulierenden Sprache. Von dem, was in den bzw. über die betreffenden Einstellungen gesagt wurde, musste abgesehen werden, um sie als solche zu erfassen: „Wir mussten stets den Faktor Sprache eliminieren [...]. Die eigentliche Illustration der ersten beiden Kategorien wäre das gewesen, was Parmenides und Buddha gelebt haben, nicht das, was sie ausgesagt haben.“ (LP 102) Der Übergang von der einen zur anderen Einstellung war deshalb auch noch nicht als Dialektik zu denken. Denn die erläuternde Verbalisierung der reinen Einstellung der Wahrheit war nicht die Explikation eines in der Wahrheit bereits implizierten Sinngehalts, mit der der Widerspruch, in dem sich die rein vermeinende Einstellung an sich schon befände, offenbar würde: der Widerspruch einer thematisch sprachlosen Wahrheit, die unthematisch bereits sprachlichen Sinn beherbergte. Stattdessen muss betont werden, dass die Lehre der reinen Einstellung von der sprachlichen Erläuterung vollkommen unberührt bleibt. Zwischen Einstellung und Kategorie gibt es in diesem Fall keine Dialektik, weil die Kategorie eine ganz und gar äußerlich bleibende Erläuterung ist, die von der reinen Einstellung *per definitionem* in keiner Weise aufgenommen und verstanden werden kann. Eine Dialektik dieser Art kann erst dann zustande kommen, wenn nicht nur die Wahrheit schlechthin gelebt wird, wenn außerdem nicht nur Beliebigenes gesagt wird – denn die Einstellung des Un-Sinns, in der möglicherweise gesprochen wird, ist nur ein Spezialfall des reinen Lebens-der-Wahrheit, weil in ihr selbst die Wirklichkeit des Sprechens in die bloße Möglichkeit der Sprache zurückgenommen ist –, sondern erst dann, wenn der Anspruch gegeben ist, *die Wahrheit zu sagen*. Erst im Sagen der Wahrheit wird der oben genannte Widerspruch zwischen sprachloser Wahrheit (des Gesagten) und sprachlichem Sinn (im Sagen) zu einem möglichen Problem, das später einen weiteren Übergang provozieren kann.

Die Einstellung des Wahren und des Falschen ist diese Einstellung des Sagens der Wahrheit, auf deren Basis allererst eine Dialektik des Sagens und des Gesagten operieren kann. Wenn man die begriffliche Bewegung am Beginn der hegelschen Logik vom „Sein“ über das „Nichts“ zum „Werden“ zurecht als eine solche Dialektik des Sagens und des Gesagten bezeichnen kann, dann kann hier der Anschein, dass der Zusammenhang der ersten drei Kategorien der *Logik der Philoso-*

phie bloß eine Variante der hegelschen Logik ist, zurückgewiesen werden. Das Prinzip der Bewegung ist in beiden Fällen wesentlich verschiedener Art. Im Falle der *Logik der Philosophie* ist es an diesem Punkt sogar fraglich, ob es ein solches Prinzip überhaupt gibt: Während in der Hegels Logik – wenn sie einmal begonnen wurde – durchgängig begriffliche Charakteristika das Motiv aller weiteren Bewegungen bilden, sind die Übergänge in Weils Logik jeweils als ein *Wiederbeginnen* geknüpft und sind darum immer anders aufzufassen.¹ Philosophielogisch gesehen wird Hegels Logik deshalb von einer einzigen Kategorie animiert,² die sich im Beginnen mit dem „Sein“ und der daran anschließenden Explikation des darin Implizierten manifestiert. Weil es sich in der *Logik der Philosophie* dagegen jeweils um ein Wiederbeginnen handelt, lässt sich der Sinn des Übergangs nicht in Gestalt eines einheitlichen Prinzips der Bewegung ökonomisieren. Deshalb ist auf die konkrete Situation der Einstellung des Un-Sinns zu achten, um den faktischen Übergang in eine neue Einstellung zu verstehen: In dieser Situation gibt es die Wahrheit als den absoluten Bezugspunkt des Lebens und es gibt das Sagen, das dieses Leben-in-der-Wahrheit als eine unwesentliche Möglichkeit begleitet. Was liegt dann näher, als einmal zu versuchen, das Sagen auf die Wahrheit zu beziehen, also zu versuchen, die Wahrheit zu sagen? Der Übergang in eine neue Einstellung ereignet sich also, wenn die Wahrheit nicht mehr nur gelebt, sondern faktisch gesagt wird.

β) „Diskurs“ als wahrendes Hinlaufen zur Wahrheit und fälschendes Zurücklaufen zum Wahren

Mit der Einstellung des Wahren und Falschen sind wir an dem Punkt angelangt, an dem zum ersten Mal die Wahrheit gesagt wird. Die Kategorie des „Wahren und Falschen“ ist die Kategorie, in der das Sagen der Wahrheit schlechthin zum Ausdruck kommt. Die Einstellung geht ganz darin auf, die Wahrheit, die reine Einstellung, das reine Eingestelltsein zu sagen. Sie geht ganz darin auf, die reine Einstellung der Wahrheit zur Kategorie zu erheben. Es ist somit eine Einstellung, die *unmittelbar* Kategorie ist. Sie ist aber nicht die Kategorie für ihre eigene Einstellung, sondern Kategorie für die Wahrheit, d.h. für die reine Einstellung. Insofern sie der reinen Einstellung entspricht und also Sagen der Wahrheit ist, ist sie die reine Kategorie. Analog zum Verhältnis der zukünftigen bestimmten Einstellungen zur reinen Einstellung (der Wahrheit) ist das Verhältnis der zukünftigen bestimmten Kategorien zur reinen Kategorie (des „Wahren-und-Falschen“) zu denken: Die Kategorie ist genau darin rein, dass sie die unbestimmte Kategorialität zum Ausdruck bringt, an der jede zukünftige bestimmte Kategorie hinsichtlich ihrer Kategorialität *teilhaben* wird. Denn jede bestimmte Kategorie ist eine Gestalt, die Wahrheit zu sagen, d.h. diese inhaltlich

¹ Zum Motiv des Wiederbeginns vgl. Kirscher 1989, 201.

² Vgl. Kirscher 1989, 200.

zu bestimmen. Dieses vielfältige Sagen der Wahrheit ist „relativ“, insofern die Wahrheit *als etwas* und also relational bestimmt wird. Dagegen wird in der Einstellung des Wahren und Falschen die *Wahrheit selbst*, das unhintergehbare reine Eingestelltsein, *absolut* gesagt. Sie wird nicht in der Sprache als etwas (als ein begrenztes Was) bestimmt, sondern allein im sagenden Vollzug als das Sagbare und als das zu Sagende gesagt. Diese Sagbarkeit der Wahrheit wird nicht deduziert, sondern sie erweist sich faktisch im Sagen der Wahrheit als dem Unsagbaren. Es handelt sich hier gewissermaßen um eine positive Version des Retorsionsarguments: Die Wahrheit ist sagbar, weil ich im Vollzug des Sagens die Wahrheit (als das Unsagbare) sage – jede Leugnung der Sagbarkeit der Wahrheit widerlegt sich im Vollzug des leugnenden Sagens selbst. Die Sagbarkeit ist also keine prädikative Bestimmung der Wahrheit, der antithetisch entgegnet werden kann, sondern sie ist die „absolute“ Bestimmung der Wahrheit im Vollzug des Sagens. Die Wahrheit west im Sagen als das Wahre.

Ogleich sich dieses Sagen der Wahrheit als ein einfaches und unmittelbares will, das der reinen Wahrheit keine relationalen Bestimmungen attribuiert, kommt es dennoch zu einer Verdoppelung der Wahrheit: in *die Wahrheit (als das „Wahre“)* und *das Wahre (als das „Falsche“)*. Diese paradoxe Rede will Folgendes zum Ausdruck bringen: „Wahr“ ist allein die Wahrheit, die das zu Sagende des Sagens ist. „Falsch“ ist hingegen all das, was nicht die Wahrheit ist: „Das Wahre ist die Wahrheit, das Falsche ist der ganze Rest.“ (LP 105). Falsch ist deshalb das *Sagen der Wahrheit* und das Wahre als die Wahrheit im Sagen, die *gesagte* Wahrheit. Diese eigentümliche Koinzidenz der Wahrheit, die das Wahre ist, und des Wahren, das das Falsche ist, enthält freilich einen formallogischen Widerspruch: Wenn gilt „Die Wahrheit ist wahr“ und „Alles, was nicht die Wahrheit ist, ist falsch“, wenn also ganz offensichtlich und natürlicherweise die Relation zwischen dem Wahren und dem Falschen als ein kontradiktorischer Gegensatz aufgebaut wird, wie kann dann aus eben dieser Kontradiktion geschlossen werden, dass das Wahre falsch ist? Dies ist offenbar ein aussagenlogischer Unsinn: Wie kann im selben Atemzug der sich ausschließende Gegensatz und die Einheit des Wahren und des Falschen behauptet werden? Die Antwort kann konsequenterweise nur lauten, dass in diesem Stadium der Logik der Philosophie die aussagenlogischen Gesetze, insbesondere das Nicht-Widerspruchs-Prinzip, keinen rechtmäßigen Anwendungsbereich finden, weil es hier nicht um die Kohärenz zwischen sprachlichen Elementen (Aussagen) geht, sondern um die ganz andersartige und eigentümliche Kohärenz, die nichtsprachliche Wahrheit (das absolute Worin) *absolut* zu sagen. Die Einstellung des Wahren und des Falschen „kennt keine Vermittlung. Das Wahre und das Falsche sind einander entgegengesetzt und vereinen sich, ohne dass ein Faktor der Vermittlung dazwischen tritt [...]. Was die ganze Schwierigkeit für das moderne Denken verursacht, ist dies, dass der Widerspruch noch nicht den Charakter eines absoluten Kriteriums besitzt, den er später haben wird. Der Widerspruch ist hier

konkret; es gibt einen Widerspruch zwischen dem Wahren und dem Falschen, aber das Wahre und das Falsche sind nicht wahre oder falsche Aussagen, von denen man weiß, dass sie sich auf derselben Ebene befinden und die man als miteinander inkompatibel festsetzt.“ (LP 105) Die formale sprachliche Kohärenz wird erst in einem späteren Stadium der Logik der Philosophie zu einem relevanten Kriterium, und zwar dann, wenn es darum geht, die Wahrheit nicht nur in der Sprache zu sagen, sondern sie als etwas Sprachliches zu bestimmen (*siehe unten „Diskussion“, Seite 237ff.*).

Die Einstellung des Wahren und des Falschen ist darin kohärent, dass sie kompromisslos die unsagbare Wahrheit sagt. Dass diese Kohärenz *der Einstellung* zu einem ersten Diskurs führt, der *als Diskurs* (d.h. gemäß formalen sprachlichen Gesetzen) inkohärent ist, widerlegt nicht die Kohärenz der Einstellung, sondern zeigt nur in aller Deutlichkeit, dass der Sinn dieses Diskurses nicht darin besteht, etwas sprachlich Kohärentes zum Ausdruck zu bringen, sondern im Gegenteil geradezu das, was jeder sprachlichen Kohärenz widerstreitet: die unsagbare Wahrheit. Die gelebte Inkohärenz ihres Diskurses ist also selbst noch ein Zeichen für die Kohärenz der Einstellung. Dass die diskursive Inkohärenz zwar nicht das Ziel, aber das unabwendbare Resultat der Einstellung, die Wahrheit zu sagen, ist, hängt offenbar damit zusammen, dass die Einstellung des Sagens der Wahrheit und die Einstellung der rein gelebten Wahrheit nicht nur faktisch nicht koinzidieren, sondern prinzipiell nicht miteinander identisch sein können. Einmal angenommen, es wäre möglich, die Wahrheit bereits in der reinen Einstellung zu sagen (diese Möglichkeit würde bedeuten, dass das Sagen des Eingestelltseins die Reinheit und Absolutheit des Eingestelltseins nicht befleckte und durchkreuzte: ein Sagen, das weder Sinn noch Un-Sinn in die Fülle importierte), dann gäbe es nicht nur keinen Widerspruch zwischen der Wahrheit und dem Wahren (präziser: zwischen der wahren Wahrheit und dem falschen Wahren), sondern als Konsequenz dessen auch keine Philosophie, die gerade *mit dem Ereignis des diskursiven Widerspruchs* im Sagen-der-Wahrheit geboren wird. Die Funktion der Philosophie, die Wahrheit zu sagen, würde durch das übermenschliche Sagen der Dichtung (als ein Sagen der Wahrheit *in* der Wahrheit) vollkommen erfüllt. Alles Sagen wäre Dichtung in diesem übermenschlichen Sinne. Wahrheit und Weisheit fielen in eins. Wenn das Charakteristikum der philosophischen Rede ihre Diskursivität ist, d.h. das Hin- und Herlaufen (*discurrere*) zwischen dem absoluten Worin der Wahrheit und dem gesagten Wahren, dann gäbe es ohne den diskursiven Widerspruch, den die vorliegende Einstellung einführt, keine Philosophie, sondern nur Sophia, d.h. die Weisheit als ein Sein-in der Wahrheit, das zugleich Sein-bei der Wahrheit wäre (diese ‚göttliche‘ Bestimmung der Weisheit – die hier methodisch eine analoge Funktion wie der *intuitus originarius* bei Kant übernimmt – ist nicht zu verwechseln mit der am Ende zu explizierenden philosophiologischen Kategorie der „Weisheit“, die eine *menschliche* Gestalt von Weisheit anzeigen wird).

Die Nichtkoinzidenz des In-der-Wahrheit-Seins und des Sagens-der-Wahrheit bedeutet demnach, dass das Sagen der Wahrheit unter der Hand zum Diskurs wird. Weil der *Ort* des Sagens der Wahrheit nicht die Wahrheit selbst (1. Kategorie) ist, sondern der Un-Sinn (das leere Als, von dem her die Wahrheit gesagt wird) (2. Kategorie), deshalb ist das Sagen der Wahrheit *ein wahrendes Hinlaufen zur Wahrheit selbst und ein fälschendes Zurücklaufen zum Wahren* (3. Kategorie). Deshalb kann Weil die dritte Kategorie vollkommen rechtmäßig als „Kategorie des Diskurses“ (LP 102) bezeichnen. Denn mit ihr wird der Sachverhalt entdeckt, dass zu jedem ‚losziehenden‘ Sagen der Wahrheit ein ‚Entzug‘ der Wahrheit gehört. Diese beiden Aspekte des Sagens der Wahrheit begründen alle Diskursivität im Einzelnen. Insofern alle späteren möglichen Diskurse auch auf eine bestimmte Weise die Wahrheit (wenn auch nicht die reine Einstellung der Wahrheit) sagen wollen und damit die Problematik des „Wahren-und-Falschen“ teilen, partizipieren sie am reinen Diskurs. Alle Diskurse kommen darin überein, dass sie ihre Einstellung zur Kategorie erheben wollen. Die Einstellung des Wahren und des Falschen ist die *Einstellung des Zur-Kategorie-Erhebens, an der jeder Diskurs teilhat*. Als Kategorie des Werdens der Kategorialität schlechthin ist sie Kategorie *des* Diskurses. Somit rechtfertigt sich die Rede von einer Kategorie der „Wahrheit“ und einer Kategorie des „Un-Sinns“ erst an dieser Stelle. Der *methodische Primat der Kategorie vor der Einstellung* – insofern in der „Wahrheit“ und im „Un-Sinn“ die Einstellung ein Konstrukt der vorgängigen, aber bodenlosen Erläuterung war und hinsichtlich ihrer Kategorialität ganz der Erläuterung zugehörte – wird nun vom *philosophielogischen Primat der Einstellung vor der Kategorie* – insofern nun das Sagen-der-Wahrheit als die Erhebung einer Einstellung zur Kategorie das Schema für die weitere philosophielogische Entwicklung bildet – abgelöst.

Die Kategorie *des* Diskurses ist zugleich aber auch der philosophielogisch erste Diskurs, d.h. *ein* Diskurs, an dem alle weiteren Diskurse hinsichtlich ihrer Diskursivität zwar teilhaben, der aber gerade in seiner unbestimmten Universalität des Sagens *der* Wahrheit einen besonderen Diskurs bildet, von dem sich die zukünftigen Diskurse unterscheiden werden. Im Rückblick auf die ersten drei Kategorien unterscheidet Weil deshalb zwischen „Grund“ und „Beginn“: „[...] die Philosophie schließt damit, dass sie sieht, warum sie ihren Beginn in ‚Wahr-und-Falsch‘ gebildet hat und warum sie ihren Grund im ‚Un-Sinn‘ und in der ‚Wahrheit‘ hat.“ (LP 422f.) Das reine Eingestelltsein und das absolute Als der Ur-Reprise bilden den Grund, auf dem sich ein Werden der Kategorie in Gestalt eines philosophischen Diskurses erheben kann. Da aber die dritte Kategorie nichts anderes als das faktische Sagen der Wahrheit ist, kann diese nur so als Grund fungieren, dass sie mit dem Sagen der Wahrheit *beginnt*. Die Kategorie *des* Diskurses muss zugleich ein erster Diskurs sein. Der Grund für alle Diskurse ist zugleich der Beginn des Diskurses. Damit stellt sich das Verhältnis von Kategorie und Einstellung nun endlich auf die Füße: Nicht mehr die von einem abstrakten philosophielogischen Interesse eingeführte abstrakte Kategorie der „Wahrheit“

ist das Erste, sondern die reine Einstellung, die sich sagen und damit zur Kategorie erheben will. Dass sich mit diesem ersten Diskurs eine Dislokation, nämlich eine Verwandlung der Einstellung ereignet, ist die dialektische Pointe, die von nun an – im Medium des Diskurses – im Sinne der dialektischen Erfahrung des Denkens wiederholt begegnen wird.

In seinem Kommentar spricht Kirscher korrekt von der dritten Kategorie als der „Kategorie des Beginns des Diskurses“¹. Jedoch scheint es, dass er an diesem Charakter des Beginns nicht streng festhält, wenn er den eigentlichen und ausdrücklichen Beginn der Philosophie in der Kategorie der „Diskussion“, in der das formale Gesetz der sprachlichen Kohärenz eingeführt wird, ansetzt: „Der Schüler des ‚Wahren-und-Falschen‘ ist noch nicht wirklich Philosoph, er ist nur dessen Präfiguration.“² Kirschers Auffassung der dritten Kategorie ist daher schwankend: Einerseits nennt er sie die „Kategorie des Beginns des Diskurses“, andererseits nennt er sie die „erste Kategorie des unmittelbaren, poetischen und nicht diskursiven, Verstehens“³. Die dritte Kategorie sei zwar an sich, aber noch nicht für sich der Beginn der Philosophie. Daran ist richtig, dass der erste Diskurs, der die Wahrheit sagt, seine eigene Diskursivität verneint und insofern Dichtung (d.h. unmittelbares Verstehen, absolutes Sagen der Wahrheit) sein will. Doch im Gegensatz zu Kirscher muss betont werden, dass jeder Diskurs dieses ambivalente Verhältnis zur eigenen Diskursivität teilen muss und dass die Einstellung des Sagens der Wahrheit nicht auf der Seite der Dichtung verbleibt, sondern genau das Übergangsmoment von der Dichtung zur Philosophie bezeichnet, das auch Kirscher benennt.⁴ Dieses Übergangsmoment ist für jeden Diskurs konstitutiv. Dass sich die Einstellung des Wahren und des Falschen dichterisch ausdrückt, bedeutet daher nicht, dass sie mit der Philosophie noch nicht eigentlich begonnen hat, sondern es muss gerade umgekehrt gesagt werden, dass – wenn jeder Diskurs die gerade entfaltete Problematik des Sagens-der-Wahrheit teilt – jeder Diskurs in dieser dichterischen Quelle einbehalten ist bzw. dass die Dichtung selbst schon dem Diskurs zugehört und dessen ‚Gesetz‘ des Hin- und Zurücklaufens gehorcht. In einem späteren Stadium der *Logik der Philosophie*, im Kontext der Kategorien des „Endlichen“ und des „Sinns“, wird dieses Thema unter dem Titel „Fundamentalpoesie“ weiter entfaltet werden.

χ) Die apophantische Struktur der Sagbarkeit der unsagbaren Wahrheit

Es ist bereits deutlich geworden, dass die Einstellung des Wahren und des Falschen in nichts anderem besteht als darin, die Wahrheit und die Sprache in eine Beziehung zu bringen. Die

¹ Kirscher 1989, 221.

² Kirscher 1989, 220.

³ Kirscher 1989, 219.

⁴ Vgl. Kirscher 1989, 220.

Einstellung des Wahren und des Falschen tritt auf, indem die unsagbare Wahrheit gesagt wird. Handelt es sich aber bei diesem Sagen der Wahrheit nicht um einen Versuch, der auch scheitern kann? Muss man nicht konstatieren, dass die Einstellung, im Versuch, die Wahrheit zu sagen, faktisch scheitert, und dass dieses dichterische Sagen insofern durch einen Diskurs ersetzt werden müsste, dem es gelingt die Wahrheit zu sagen, indem er das ‚Dogma‘ der Unsagbarkeit der Wahrheit fallen lässt und durch eine Einsicht in die Begrifflichkeit der Wahrheit, die sich doch im faktischen Sagen-der-Wahrheit schon ankündigt, ersetzt? Muss man also nicht sagen, dass dem Sagen der Wahrheit ein Sagen*wollen* der Wahrheit vorausgeht? In der Tat spricht Kirscher vom Willen als dem logisch Ersten:¹ Der Wille zum Verstehen, die Freiheit zum Diskurs, die Entscheidung zur Philosophie gehen dem Verstehen, dem Diskurs, der Philosophie voraus. Diese Auffassung ist aber ein philosophielogischer Anachronismus, weil es in der philosophielogischen Armut der Einstellung des Wahren und des Falschen kein Subjekt gibt, dem eine solche freie Willensentscheidung zugeschrieben werden könnte. Deshalb muss streng darauf geachtet werden, das Sagen der Wahrheit nicht reflexiv durch ein Wollen zu vermitteln.² Die Einstellung des Wahren und des Falschen ist nicht – wie später das „Absolute“ – eine Einstellung, die Kategorie sein *will* (vgl. LP 327), sondern eine Einstellung, die das Ereignis des Sagens-der-Wahrheit *ist* (indem sie *faktisch* die Wahrheit sagt) und dadurch *unmittelbar* reine Kategorie *ist*. Diese spontane Unmittelbarkeit des Hervorbringens (*poiein*) der Wahrheit in ihrer Sagbarkeit (Kategorialität), die auf kein Motiv zurückzuführen ist, macht den ‚poetischen‘ Charakter der Kategorie aus, der aber nicht deswegen als ein Scheitern des Sagens gedeutet werden darf, bloß weil er die Wahrheit nicht klar und deutlich auszusagen vermag. Es gibt hier kein mögliches Scheitern, weil die Einstellung, die unmittelbar reine Kategorie ist, die Wahrheit in ihrer Sagbarkeit allererst hervorbringt. Dieses Hervorbringen ist das (Fundamental-)Poetische der dritten Kategorie. Das fundamentalpoetische Sagen bereitet so den Boden der Sagbarkeit der Wahrheit, auf dem allererst die Wahrheit sprachlich bestimmbar wird. Durch es wird die Wahrheit „der Ort dessen, was gesagt werden kann“ (LP 101).

Die Einstellung des Wahren und Falschen sagt die unsagbare Wahrheit. In dieser Paradoxie liegt nicht das Scheitern der Einstellung verborgen, sondern es zeigt sich im Gegenteil die Offenheit der Sprache auf das ihr Widerstehende, eine Offenheit, die sich gerade im Gelingen dieses Sagens des Unsagbaren erweist. Die Einsicht in den positiven Charakter dieser Paradoxie ist sprachphilosophisch zentral, weil sie vor zwei Irrwegen bewahrt: Zum einen kann die falsche Deutung dieser Paradoxie als Scheitern dazu führen, den Gedanken einer außersprachlichen

¹ Vgl. Kirscher 1989, 219.

² Vgl. dazu auch Weils Bemühen, jede reflexive Interpretation – die der Ordnung der Reprise angehört – von dieser Kategorie fernzuhalten (vgl. LP 105f.).

Wahrheit (Wirklichkeit) als eine Naivität fallen zu lassen und in der Folge die Wahrheit als rein sprachliches Element zu bestimmen: in konsequenter begriffsontologischer Form als Begrifflichkeit an sich, deren Fürsichwerden eine Verbalisierung eines an sich bestehenden geistigen Zusammenhangs ist (eine „symbolische Tautologie“, da dann Erkennendes und Erkanntes im Letzten *dasselbe* sind). Zum anderen kann diese Deutung den Gedanken nahe legen, dass die Sprache einen grundsätzlich verschließend-verdeckenden Charakter hat, da sie nur das von der Wahrheit sagen zu können scheint, was sie selbst zuvor in die Wahrheit hineingelegt hat (hier handelt es sich also um die subjektivistische Variante der zuvor erwähnten „symbolischen Tautologie“). Beide Fehldeutungen beruhen darauf, dass sie die Unsagbarkeit der Wahrheit als Grund statt als Folge missverstehen. Denn die Einsicht in die Unsagbarkeit ist in Wahrheit die Folge des gelingenden Sagens-der-Wahrheit. Die Unsagbarkeit ist nicht der Grund dafür, dass das Sagen-der-Wahrheit scheitert. Wäre dies der Fall, dann gäbe es in der *Logik der Philosophie* keine dritte Kategorie und damit überhaupt keine weiteren Kategorien (weil alle weiteren Kategorien die Möglichkeit des Sagens-der-Wahrheit voraussetzen), geschweige denn überhaupt eine *Logik der Philosophie*. Mit anderen Worten, die Sprache wäre ihres *apophantischen* Charakters beraubt.

Die im Sagen aufscheinende Sagbarkeit ist der ermöglichende Grund für das Verstehen der Unsagbarkeit der Wahrheit. Weil die Einstellung im Sagen der Wahrheit streng an ihrer Unsagbarkeit festhält (diese bewunderungswürdige Strenge ließe sich philosophiegeschichtlich mit zahlreichen Fragmenten der Vorsokratiker illustrieren), führt sie neuerlich ins Schweigen, in ein Schweigen allerdings, das gegenüber dem Schweigen der vorausliegenden Einstellungen einen neuen Sinn erhält. Genauer erhält das Schweigen überhaupt erstmals einen bestimmten Sinn, da es ein sprachliches geworden ist. War das Schweigen der Wahrheit ein reines und das Schweigen des Unsinns ein beredtes Schweigen, – im Grunde eine „Sprachverweigerung (*refus de parler*)“ (LP 102), wie Weil jetzt retrospektiv feststellt –, so ist das Schweigen der dritten Kategorie nun ein Schweigen, das sich als Schweigen will: „Das Schweigen ist und bleibt die Wahrheit der ‚Wahrheit‘. Aber das Schweigen, das sich als Schweigen will, kennt die Sprache und das Falsch-Sprechen, und es versteht noch dieses Falsche in seiner Wahrheit: Das Falsche ist der Unsinn, der nicht als Unsinn zurückgewiesen wird, sondern in der Wahrheit empfangen wird [...]“ (LP 102) Der Kommentator spricht in diesem Zusammenhang sehr treffend von einem „Schweigen des Hörens (*silence de l'écoute*)“, ein Schweigen innerhalb des Sagens¹. Der Schüler, der anders als der absolute Meister – den es historisch nicht gab und nicht gibt, wie Weil ausdrücklich festhält (vgl. LP 102) – nicht unmittelbar in der reinen Einstellung der Wahrheit lebt, *hört* auf die Worte der Wahrheit, die der Meister verkörpert, und wird im *Verstehen* dieser Worte selbst zum sagenden

¹ Kirscher 1989, 217.

Meister der Wahrheit. Das verstehende Hören (von Worten, die nicht aus dem sprechenden Subjekt stammen) wird so zum ersten Akt des Sagens-der-Wahrheit. Damit kommt die zuvor genannte Offenheit des Sagens konkret zur Erscheinung: „Die Wahrheit kommt ins Wort nur unter der Bedingung gehört zu werden.“¹ Die in der Einstellung des Un-Sinns ‚verschwebende‘ erste Sprache wird nun als erster Diskurs eigens ergriffen. Die Philosophie (der verstehende und zu verstehen-gebende Diskurs) beginnt also nicht aus der Position des absoluten Meisters, der die Wahrheit gleichsam aus sich ausströmen lässt, sondern aus der Position des Schülers,² dessen Verstehen sich im Hören bildet, jedoch nicht im Hören auf die artikulierten Worte des Meisters (denn dieser ist ja ein Meister des reinen Schweigens), sondern auf das Worin, *in* dem sich der Meister aufhält, auf die „Nachricht, die aus Stille sich bildet“³. Das personifizierende Bild des absoluten Meisters beiseite legend kann man sachgemäß von einem *Anspruch* sprechen, vor den sich der Schüler der Wahrheit gestellt sieht. Das Sagen der Wahrheit, der Diskurs, beginnt mit dem hörenden Verstehen des Anspruchs der Wahrheit. Das Sagen der Wahrheit ist nur als entsprechendes. Dieses Entsprechen ist aber nicht das Nachsprechen eines ersten Sagens der Wahrheit – dies würde wiederum in die „symbolische Tautologie“ zurückführen.

Mit dem Verstehen der Wahrheit als Wahrem ergibt sich eine Lehr- und Lernbarkeit des Wahren, die gemeinschaftsbildend wirkt: „Man kann in der Tat die Wahrheit nur ‚bedeuten‘ (*signifier*), aber man kann vom ganzen Rest sprechen. Man kann sogar eine Theorie der falschen Meinung verfertigen. Die Negation, die in der Einstellung des Un-Sinns rein gelebt wurde, wird hier zu einer Kategorie, die der Schüler, der sich als Meister an neue Schüler wendet, bewusst gebraucht: er selbst proklamiert nicht mehr, sondern lehrt; aber seine Lehre ist Diskurs nur durch die Negation jeden Diskurses.“ (LP 105) Das „signifier“ muss hier in seiner Transitivität betont werden: Der zum Meister gewordene Schüler ist nicht wie die Meister der Wahrheit und des Un-Sinns ein evozierender und proklamierender Rufer der Wahrheit, sondern er *gibt zu bedeuten*. Dies ist der *eine* Aspekt seiner Lehre der Wahrheit, die Weise, wie er vom Wahren spricht. Anders als Kirscher, der das Bedeuten in eine Reihe mit dem Evozieren und Proklamieren stellt und deshalb zwischen Bedeuten und Verstehen/Lehren (und in der Folge zwischen Poesie und Philosophie) eine klare Grenze zieht,⁴ wird hier das Bedeuten also bereits als eine Weise des Lehrens interpretiert, weil das Bedeuten ein Zu-verstehen-geben ist, das bereits eigenes Verstehen voraussetzt. Das poetische Bedeuten ist bereits das erste Erläutern und insofern ein Teil des philosophischen Diskurses. Der *andere* Aspekt der Lehre der Wahrheit ist das, was Weil an der zitierten Stelle als „Theorie der falschen Meinung“ und bewussten Gebrauch der Negation bezeichnet: die Wahrheit lehren, in-

¹ Kirscher 1989, 216.

² Vgl. Kirscher 1989, 218.

³ Rilke, 1. *Duineser Elegie*.

⁴ Vgl. Kirscher 1989, 215.

dem das Falsche destruiert wird. Destruiert wird vor allem die Sprache, mit der die Wahrheit gesagt wird. Im Sagen-der-Wahrheit hat sich zwar die Wahrheit „bestimmt“ (LP 101) und ist „formulierbar“ (LP 101) geworden, aber zuletzt gilt doch, dass das Wahre keinen bestimmten Inhalt hat, denn „jeder bestimmte Inhalt ist auf der Seite des Falschen“ (LP 106). Zwar ist die Ausgangserfahrung der Einstellung das „Es gibt Sprache“ (LP 101, *zweimal*), aber zuletzt zeigt sich die Sprache „in ihrer wahren Natur, falsch zu sein“ (LP 105). Die einzige Sprache, die uns zur Verfügung steht, ist „die Sprache des Falschen“ (LP 106). Das Wahre bedeuten und das Falsche destruieren – dies sind die Weisen, wie der zum Meister gewordene Schüler lehrt.

Der im Sagen-der-Wahrheit zum Vorschein kommende Bezug der Sprache zur Wahrheit lässt sich zusammenfassend als „apophantisch“ kennzeichnen. Mit *apophansis* ist nicht das Hervorbringen von Sätzen, die wahr (oder falsch) sein können, gemeint, sondern – Heidegger folgend – ein „aufweisendes Schenlassen“: „In der Rede (apophansis) soll, wofern sie echt ist, das, was geredet ist, aus dem, worüber geredet wird, geschöpft sein, so dass die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worüber sie redet, offenbar und so dem anderen zugänglich macht. Das ist die Struktur des logos als apophansis.“¹ Die *apophansis* ist ein Schenlassen (*phainesthai*), das nicht vom Subjekt des Sagens her sehen lässt, sondern „apo“: „von dem selbst her, wovon die Rede ist“². Das Wovon der Rede ist die unsagbare Wahrheit selbst. Die Entdeckung der dritten Kategorie ist vor diesem Hintergrund, dass von einem Ort aus, der nicht die Wahrheit ist, nämlich vom reinen Als des Un-Sinns aus, von der unsagbaren Wahrheit als dem Wahren gesprochen werden kann, dass es also *den Diskurs gibt*: ein wahrendes Hinlaufen zur Wahrheit, das vom fälschenden Zurücklaufen zum Wahren nicht ungeschehen gemacht wird. Das Hin- und Zurücklaufen des Diskurses im Ganzen lässt die Wahrheit von ihr selbst her sehen. Wird damit aber, wie Kirscher meint, die Sprache zum „Analogon der Wahrheit“³, indem wie die Wahrheit in der ersten Kategorie nun die Sprache der Bereich ist, in dem sich alles zeigt? Hat sich die Wahrheit des Beginns nun also als „Wahrheit-Sprache (*vérité-langage*)“ offenbart?⁴ Die Wahrheit ist nun zwar der Ort alles Sagbaren (vgl. LP 101) und damit auch des Sagens der Wahrheit, *aber* in diesem Sagen kommt die Wahrheit weiterhin als das Unsagbare zum Vorschein. *Einerseits* ist der Ort des Sagbaren (das Eingestellt-

¹ Heidegger 1993, 32.

² Ebd.

³ Kirscher 1989, 197.

⁴ Ebd. Kirschers Auffassung der Sprachlichkeit der Wahrheit wird noch dadurch verstärkt, dass er hier außerdem „Sprache“ und „Diskurs“ zu identifizieren scheint (wobei der Sinn des letzteren Begriffs schillernd bleibt und zu meist wohl an formaler Kohärenz orientiert ist). Dies kommt zum Ausdruck, wenn er davon spricht, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, die „diskursiven Kategorien, die die Sprache konstituieren“ (Kirscher 1989, 211), zu Bewusstsein zu bringen. Kirscher versteht demgemäß die *Logik der Philosophie* als eine Analyse der Sprache schlechthin, während ich die *Logik der Philosophie* als Analyse der (philosophischen) Sprache, die die Wahrheit sagen will, verstehe: also als „Diskursanalyse“. Hierbei ist „Diskurs“ im Sinne der vorliegenden Kategorie das wahrendes Hinlaufen zur Wahrheit und fälschendes Zurücklaufen zum Wahren zu verstehen (und nicht etwa als die später zu thematisierende Bemühung um formalsprachliche Kohärenz).

sein in die Wahrheit) nicht identisch mit dem Ort des Sagens/des Diskurses (Einstellung des Un-Sinns): Das Sagbare ist nur vom Ort des Sagens aus ein Sagbares. An sich selbst ist der Ort des Sagbaren – die Wahrheit – kein Sagbares. Mit anderen Worten, das Sagen-der-Wahrheit vermag es zwar, die Wahrheit in der Sprache zu berühren, aber diese Berührung bleibt ‚undialektisch‘, insofern sie die Wahrheit nicht in ein Sprachliches verwandelt – dies ist gegen Kirschers Formulierung einzuwenden. Die Wahrheit *bestimmt sich* in der Sprache (vgl. LP 101), ohne durch die Sprache bestimmt zu werden. Die unsagbare Wahrheit bleibt also in der dritten Kategorie das Immer-Größere, Allumfassende, das nun auch alles Sagen, und sogar das Sagen-der-Wahrheit (den Diskurs), d.h. allen Unsinn und Sinn, in sich aufzunehmen vermag. Insofern muss man jetzt *andererseits* sagen, dass sich im Sagen der Wahrheit der unsagbare Ort des Sagbaren („Wahrheit“) und der Ort des Sagens („Un-Sinn“) konkret – in einem ersten Diskurs – vereinigen.

3. Die Kategorien der Ontologie

Mit den drei „Kategorien des Beginns“ ist der grundlegende Reflexionsraum für die weitere philosophiologische Kategorienentwicklung aufgespannt, insofern in ihnen der fundierende Zusammenhang der drei operativen philosophiologischen Grundbegriffe – Einstellung, (Ur-)Reprise, Kategorie (Diskurs) – zur Darstellung gekommen ist: „Über die Reprise wird die Einstellung zur Kategorie.“ (LP 98) Diese Aussage lässt sich nach vollzogener Relektüre der „Kategorien des Beginns“ folgendermaßen auslegen: *Im leeren Sinnraum des „Un-Sinns“ wird die reine Einstellung der „Wahrheit“ kategorial erfasst, indem sie in einem Diskurs des „Wahren und Falschen“ zur Sprache gebracht wird.*

Wenn nun die auf die „Kategorien des Beginns“ folgenden philosophiologischen Kategorien bis hin zum „Absoluten“ als „Kategorien der Ontologie“ zusammengefasst werden, dann sind damit keine ontologischen Kategorien, d.h. Kategorien im Sinne eines bestimmten ontologischen Diskurses, gemeint,¹ sondern eine Reihe von philosophiologischen Kategorien, die gemeinsam haben, für eine Vielfalt von Seinsbestimmungen den Ausgangspunkt bilden zu können und daher die ontologische Betrachtung der Welt auf verschiedene Weise zu konstituieren. Wie ersichtlich werden wird, soll damit gegenläufig zu Weil gezeigt werden, dass die Seinsfrage nicht durch eine bestimmte Kategorie/Einstellung (die des „Gegenstands“) konstituiert wird, sondern basierend auf einer Vielzahl von Kategorien/Einstellungen eine Vielzahl von ontologischen Fragerichtungen einschlagen kann, selbst wenn sich die Kategorie/Einstellung des „Gegenstands“ als ‚Mutter‘ aller ontologischen Untersuchungen herausstellen wird

Bevor diese Kategorien der Ontologie erläutert werden, soll jedoch der Übergang von den „Kategorien des Beginns“ zu den „Kategorien der Ontologie“ anhand des Motivs des Beginns *des Philosophierens* vollzogen werden. Denn in den „Kategorien des Beginns“ wurde bislang nur der prädiskursive Beginn *der Philosophie* gedacht, auch wenn darin natürlich das Philosophieren in verschiedener Gestalt, vor allem in Form der ‚konstruktiven‘ „Erläuterung“, schon anwesend war. In welcher Kategorie/Einstellung ist aber der Beginn des Philosophierens zu denken?

¹ Vgl. die von Weil später im Rahmen der Kategorie des „Gegenstands“ eingeführte Unterscheidung zwischen „metaphysischen“ (sc. ontologischen) und „philosophischen“ (sc. philosophiologischen) Kategorien (vgl. LP 146f., Anm.): Die metaphysischen Kategorien werden durch die Metaphysik (in der Einstellung des „Gegenstands“) ausgearbeitet, die Metaphysik selbst ist aber nicht durch diese Kategorien, sondern durch eine philosophische Kategorie – bzw. durch philosophische Kategorien, wenn die Metaphysik im Plural existiert – konstituiert (*siehe unten Seite 249ff.*).

a) *Übergang: Dimensionen des Beginns des Philosophierens*

α) Der paradigmatische Beginn im „Wahren und Falschen“: Die Wahrheit sagen

Philosophielogisch war die Einführung der ersten Kategorie der „Wahrheit“ das philosophierende Beginnen mit dem Beginn der Philosophie. Es stellte sich einerseits heraus, dass die Wahrheit als Beginn der Philosophie (*genitivus obiectivus*) für sich genommen nicht der Beginn der Philosophie (*genitivus subiectivus*), d.h. der Philosophie qua Handlung des Philosophen, ist. Die reine Einstellung der Wahrheit ist in diesem Sinne keine philosophische Einstellung: Ihre Fraglosigkeit ist mit der wesentlich zur Philosophie gehörigen Fraglichkeit unvereinbar. Auf der anderen Seite hat das philosophielogische Beginnen mit der ersten Kategorie zwar stattgefunden, aber dieser *philosophielogische* Beginn des Philosophierens ist der Beginn des Autors Eric Weil und offensichtlich die Frucht einer späten Zeit. Diese philosophielogische Weise des philosophischen Beginnens muss zwar am Ende als ein rechtmäßiger Beginn des Philosophierens gerechtfertigt werden, aber am Ort des Beginns – im Rahmen der ersten Kategorie – dient das philosophielogische Beginnen nur dazu, die Kategorie des wahren und eigentlichen Beginns der Philosophie einzuführen. Dieses Beginnen ist also nicht selbst ein Ausdruck der grundlegenden Einstellung, die es zu reflektieren gilt, sondern es muss in seinem Erkenntnisinteresse für den wahren Beginn gerade von der eigenen Verfasstheit absehen (*Epoché der Reflexion*).

Das negative Resultat dieser Bemühung war, dass sich *in* der Kategorie des Beginns, die der reinen Einstellung entspricht, keinerlei Ansatz eines philosophischen Beginnens – und umso weniger der Ansatz des philosophielogischen Beginnens – denken lässt. In welcher Kategorie wird nun aber der Beginn des Philosophierens gedacht? Welche Einstellung ist als erste *philosophierende* Kategorie zu bezeichnen, in der sich der geschichtliche Aufbruch des philosophischen Projekts begreifen lässt? Die folgenden beiden Unterabschnitte, die den Kategorien der „Gewissheit“ und der „Diskussion“ gewidmet sind, stehen daher unter der Leitfrage, inwiefern sich die genannten Kategorien als Beginn des Philosophierens betrachten lassen. Verschiedene Kommentatoren haben diese Frage positiv beantwortet (Quillien in Bezug auf die „Gewissheit“, Kirscher in Bezug auf die „Diskussion“).

Die Beantwortung der Frage nach dem Beginn des Philosophierens ist jedoch nicht dem Vorurteil des Interpreten, der Willkür seines philosophischen Selbstverständnisses, überlassen. Denn die Frage nach dem Beginn des Philosophierens führt zurück zur eindeutig entscheidbaren Frage nach dem Primat der Einstellung: In welcher Kategorie wird zum ersten Mal eine Einstellung gedacht, die nicht durch die hinzutretende philosophielogische Erläuterung allererst konstruktiv als irreduzible Einstellung einer philosophischen Kategorie erschlossen wird, sondern die aus sich selbst heraus zum kategorialen Erfassen, zum Diskurs strebt? Es handelt sich um die Kategorie

des „Wahren und Falschen“, die im vorhergehenden Kapitel als Kategorie des Beginns des Diskurses beschrieben wurde. Die ihr entsprechende Einstellung ist der Beginn des Philosophierens, indem sie das Zur-Kategorie-Erheben der Wahrheit, das erste Sagen-der-Wahrheit vollzieht. Das Sagen-der-Wahrheit, das in der Einstellung des Wahren und des Falschen anhebt, ist zugleich die grundlegende Struktur, die für alle weiteren Gestalten der Philosophie paradigmatisch bleibt. Diese Konstellation des Sagens-der-Wahrheit wird allen weiteren philosophielogischen Revolutionen trotzen, insofern jedes Denken – thematisch oder unthematisch – faktisch ein Sagen-der-Wahrheit ist.

Mit dem Sagen-der-Wahrheit in der Einstellung des Wahren und des Falschen beginnt das Philosophieren in einem paradigmatischen ersten Diskurs, der einige außergewöhnliche Züge an sich hat: Dieser Diskurs bewegt sich weder im Medium des Begriffs zur Wesensbestimmung der Wahrheit noch wird die Wahrheit an einer logischen Form der Kohärenz bemessen. Diese Merkmale, die erst durch die folgenden beiden Kategorien („Gewissheit“ und „Diskussion“) in den Diskurs eingeführt werden, bilden also nicht das Proprium des philosophischen Diskurses, sondern sind günstigenfalls Sekundärtugenden des philosophischen Denkens, die einer bestimmten geschichtlich gewandelten Situation des Denkens geschuldet sind. Primär ist die Philosophie schlicht dazu da, *die Wahrheit zu sagen*. Dass zu diesem Zwecke Begriffe gebildet und geprägt werden müssen, wodurch sich die „Anstrengung des Begriffs“ mehr in den Vordergrund schiebt, steht dem nicht entgegen. Zugleich ist damit aber eine Situation denkbar, in der der so gefasste philosophische Diskurs noch ohne Wesensbegriffe operierte und sich – in einem noch unbestimmten Sinne – „poetisch“ ausdrückte, ebenso wie dadurch ein zukünftiges Denken denkbar wird, das nicht mehr auf Begriffe und – in einem noch unbestimmten Sinne – „logische“ Zusammenhänge abzielt. Diese Öffnung des Möglichkeitsraums des philosophischen Diskurses wird im Kontext der „Kategorien des Wiederbeginns“ noch eine wichtige Rolle spielen (*siehe unten Seite 315ff.*).

Das Außergewöhnliche des ersten Diskurses ist darin zu sehen, dass er keinen bestimmten Gegenstand hat, sondern nichts anderes als der Ausdruck der Diskursivität ist. Dieser Diskurs geht ganz in der charakteristischen Bewegung auf, die das Philosophieren als solches auszeichnet. Die Diskursbewegung ist da, bevor noch die reflexiv vermittelten Instanzen gegeben sind, die gewöhnlich als die notwendigen Bedingungen des Diskurses gelten: das Subjekt (der Wille zur Wahrheit), die Begriffssprache, der Gegenstand. Die Auffassung des philosophischen Diskurses im „Wahren und Falschen“ bewahrt somit vor dem Kurzschluss, die Philosophie von vornherein mit einer Form von reflexiver Analyse (sei es nun transzendente Bewusstseinsanalyse, sei es Sprachanalyse, o.a.) gleichzusetzen.

ß) Der ‚bedeutungssessentialistische‘ Beginn in der „Gewissheit“: Das gesagte Wahre

Nach Quillien ist der eigentliche Beginn erst in der nachfolgenden vierten Kategorie zu situieren: in der Kategorie der „Gewissheit“.¹ Als Begründung wird angegeben, dass in der Gewissheit die leeren „reinen Formen“² der Sprachlichkeit, die die ersten Kategorien entfalten sollen, erstmals auf einen Inhalt angewandt werden und dass damit die grundlegendste Sprache verwirklicht wird. Die folgende Einführung der Kategorie der „Gewissheit“ soll in Hinblick auf eine Überprüfung dieser Auffassung geschehen.

Der Übergang von der Einstellung des „Wahren und Falschen“ zur Einstellung der „Gewissheit“ ist darin zu sehen, dass der zum Meister gewordene Schüler, der fähig geworden ist, die Wahrheit zu sagen, sich seines vergangenen Schülerseins erinnert.³ Denn das Sagen-der-Wahrheit hatte eine Konversion zur Bedingung: Als Schüler war er noch in der Welt der falschen Meinungen und des bloßen Sprechens (*parler*) heimisch und sagte noch nicht die Wahrheit. Dass er jedoch in dieser Situation fähig geworden ist, die Wahrheit zu hören und zu verstehen, bedeutet nun aber, dass die Welt der Meinungen doch nicht das schlechthin Falsche ist, sondern im Grunde auch schon das Wahre enthalten muss. Damit hat sich das Verständnis des Wahren gewandelt, insofern nun die Wahrheit als *das Wahre am Grunde des Sprechens und Meinens* bestimmt ist (vgl. LP 108). Das Wahre hat einen Ort gefunden, von dem aus sich die Wahrheit erstmals inhaltlich bestimmen lässt. Dieser Ort ist die Welt und der Mensch, verstanden in ihrer Ununterschiedenheit, denn es gibt für diese Einstellung, die noch zu den „primitiven“ gehört, keinen Anlass, zwischen einem „Subjektiven“ und einem „Objektiven“ zu unterscheiden. Daher ist die „Gewissheit“ „die Kategorie der Welt-für-den-Menschen“ (LP 112).

Die Entdeckung des Ortes, worin sich die Wahrheit bestimmen lässt, umfasst also zwei Aspekte: Die Wahrheit wird weltlich und menschlich. Zum einen bedeutet die Gewissheit die Entdeckung der Welt als des Worin und des Was des unmittelbaren menschlichen Lebens, das jedem Sagen-der-Wahrheit vorausgeht. Darum ist die Kategorie der Gewissheit „die Kategorie, in der die Welt (= Kosmos) erscheint“, „die Kategorie der Weltlichkeit“ (LP 110). Zugleich aber bedeutet sie die Entdeckung des Menschen in der Welt, als demjenigen Wesen, das zur Wahrheit befähigt ist, die für ihn, d.i. für jeden Menschen, am Grunde der Meinungen verborgen liegt. Darum ist die Gewissheit „der Ursprung der Subjektivität, der Ursprung, aber nicht die Subjektivität selbst“ – die Kategorie der „Gewissheit“ ist somit die Kategorie der „Prä-Subjektivität“ (LP 112).

Mit dem Übergang zur Kategorie der Gewissheit wandelt sich der Diskurs, indem er eine „wissenschaftliche“ Aufgabe erhält. Der erste Diskurs war unmittelbar das Wahre (als Sagen-der-

¹ Vgl. Quillien 1982b, 157.

² Quillien 1982b, 159.

³ Kirscher (1989, 234) spricht daher von der Gewissheit als dem „Gedächtnis der Konversion“.

Wahrheit) und zugleich das Falsche (als *Sagen-der-Wahrheit*). Nun aber wird die absolute Gegensatz-Einheit des Wahren und des Falschen zum relativen Gegensatz,¹ und zwar im Medium eines Dritten, das als eine „Mischung“ des Wahren und des Falschen erfahren wird, im Medium der in der Welt vorfindlichen Meinungen: „Das Falsche ist nicht die Totalität der Bestimmungen, das Wahre ist nicht mehr die unrealisierbare und unsagbare Positivität; die beiden bilden in ihrer Trennung nun keine Einheit mehr, sondern eine Mischung.“ (LP 108) Die Aufgabe des Diskurses besteht jetzt nicht mehr nur darin, die Wahrheit zu sagen, sondern diese zu bestimmen, indem er die wahren Meinungen, die die inhaltliche Gewissheit zum Ausdruck bringen, von den falschen Meinungen sondert.

In der Einstellung der „Gewissheit“ konstituiert sich deshalb die *erste Wissenschaft*. Der Diskurs ist nicht mehr ein einfaches Sagen-der-Wahrheit, sondern hat nun einen Gegenstand (die Meinungen), den es hinsichtlich des Wahren und des Falschen zu entfalten gilt: „Der Mensch weiß *etwas*, er weiß nicht mehr auf absolute Weise: die Wissenschaft ist geboren [...]. Der Mensch in der Gewissheit weiß, was wahr ist und was falsch ist. Nun, eine andere Definition der Wissenschaft gibt es nicht.“ (LP 114) Unter diese Minimaldefinition von Wissenschaft fällt auch der Mythos, der den Diskurs der „Gewissheit“ auf paradigmatische Weise illustriert. Der Mythos ist nicht bloß eine zufällige Ansammlung von Meinungen, sondern ein besonderes System von Meinungen, die durch eine immanente spezifische Kohärenz gekennzeichnet sind, indem sie das Wahre auszudrücken bestimmt sind. Diese Wissenschaft ist „unmittelbar praktisch (*immédiatement agissante*)“ (LP 116), indem sie dem menschlichen Leben Orientierung gibt.

Die „Gewissheit“ ist somit die erste „Kategorie des Gesagten“². Die vorhergehende Kategorie war ein reines Sagen-der-Wahrheit, ohne dass die Wahrheit zum Gesagten wurde, denn hinsichtlich der gesagten Wahrheit galt das Sagen ja unmittelbar zugleich als das Falsche. Die Wahrheit erschien also zwar in der Sprache, aber nur als das der Sprache Entzogene. Genau dies ändert sich mit dem Übergang in die „Gewissheit“. Da ihr eigenes Sagen-der-Wahrheit vom Gesagten der Meinungen ausgeht, ist es nun möglich, die Wahrheit im Gesagten *als ein sprachliches Was (Wesen)* zu bestimmen. Die vormals unsagbare Wahrheit geht in der mythischen Sprache der Gewissheit auf, die das Wahre als das Wesentliche aus der Mischung mit dem Falschen als dem Unwesentlichen herauslöst: „Die Kategorie der Gewissheit gebiert den Begriff des Wesentlichen. Wesentlich ist, was den Inhalt der Gewissheit bildet.“ (LP 113) Als wesentlicher Inhalt ist die Wahrheit zum ersten Mal im Diskurs, im Gesagten präsent.³

¹ Vgl. Kirscher 1989, 231.

² Kirscher 1989, 229.

³ Vgl. Kirscher 1989, 234.

Der Diskurs der „Gewissheit“ ist durch konkrete Universalität gekennzeichnet, und zwar sowohl auf der Seite des „Objekts“ als auch auf der Seite des „Subjekts“. Der Diskursgegenstand ist nicht mehr die universale Wahrheit, die mit keinem Weltgehalt identifiziert werden kann, sondern die Welt in ihren Wesensgehalten. Wenn man mit Quillien annähme, dass die vorausliegenden Kategorien nur von leeren sprachlichen Formen handelten,¹ könnte man daher sagen, dass in diesen Wesensgehalten die Form der universalen Wahrheit erstmals im Konkreten realisiert wird. Der Diskurs der „Gewissheit“ wäre demnach die erste Wissenschaft, die von der Wirklichkeit handelt und sie in Hinblick auf Wahrheit untersucht. Insofern läge in der „Gewissheit“ der Beginn des Philosophierens. Auf der Seite des Diskurssubjekts zeigt sich die konkrete Universalität darin, dass die Gewissheit nicht subjektiv auf ein Individuum begrenzt wird, sondern unmittelbar für das ganze Menschengeschlecht gilt (vgl. LP 113). Denn das Wahre als das Gewisse auf dem Grunde der Meinungen teilen alle Menschen. Das Gewisse ist das, was den Menschen als Menschen auszeichnet und die menschliche Gemeinschaft als konkrete Universalität konstituiert.

Damit sind die wichtigsten Merkmale, die die Kategorie der „Gewissheit“ als Beginn des philosophischen Diskurses auszeichnen könnten, genannt. Der Diskurs der „Gewissheit“ ist die erste Wissenschaft (im definierten Minimalsinn), die die Wahrheit als inhaltlich bestimmbar und universal aussagbar den Was-Gehalt der Welt versteht. Dadurch, dass diese Aspekte auch im gegenwärtigen Philosophieren dominant sind, erklärt sich die Tendenz, den philosophischen Diskurs im Ausgang von der Kategorie der „Gewissheit“ zu verstehen. Wenn noch eine charakteristische Reflexivität hinzukommt, die die Massivität der Wesensgewissheit auf eine Bemühung um wahre Begriffe formal reduziert – dies ist ein Aspekt, der erst in der nachfolgenden Kategorie der „Diskussion“ eingeführt wird –, dann scheint die Arbeitsdefinition des Philosophierens vollständig zu sein.

Doch im Vergleich mit dem Beginn des Philosophierens im „Wahren und Falschen“ wird sichtbar, wie hier der Horizont der Philosophie unstatthaft eingeschränkt wird. Die Wahrheit wird von vornherein als eine ‚washeitliche‘ Bestimmung (sei es nun als Wesen oder als Begriff) verstanden. Die in der dritten Kategorie eröffnete Problematik der Sinnbildung der Wahrheit in der Sprache wird somit durch die Einschaltung einer „symbolischen Tautologie“ verdeckt: Die Wahrheit als das Bestimmbare und die Sprache als das Bestimmende sind auf zwei komplementäre Elemente *derselben* Sache reduziert, anstatt als das Ereignis einer Spannung angesehen zu werden. Eine phänomenologische Reduktion müsste diese symbolische Tautologie destruieren, um die Problematik der Bildung des Sinns zwischen Wahrheit und Sprache, wie sie sich am Be-

¹ Dies ist allerdings – angesichts der über den Formalismus weit hinausweisenden phänomenologischen Relektüre der „Kategorien des Beginns“ – eine „kontrafaktische“ Annahme.

ginn des Philosophierens im Sagen-der-Wahrheit bereits abgezeichnet hat, eigens in den philosophischen Blick zu bekommen.

χ) Der logische Beginn in der „Diskussion“: Das Wahre in der ‚Reflexion‘ des Begriffs

In Hinblick auf die Wahrheit als ein Gesagtes erscheint die Kategorie der „Gewissheit“ als die erste philosophische Einstellung. In ihr terminiert die philosophielogische Primitivität der ersten Kategorien in einem „ursprünglichsten Bedeutungsgehalt (*signifié le plus primitif*)“¹. Dieser Zug, dass das Sagen-der-Wahrheit ein Bestimmen der Wahrheit in der Sprache ist, sowie die darin implizierte Auffassung der Wahrheit als eines sprachlich Bestimmbaren, sind von nun an prägend. Doch mit einigem Recht geht Kirscher einen Schritt weiter, indem er die Auffassung vertritt, dass erst eine Distanzierung und ein in dieser Distanzierung verlaufendes (ent-fernendes) Zurückkommen auf den Bedeutungsgehalt, d.h. eine erste Gestalt von Reflexivität, den eigentlichen Beginn des Philosophierens konstituiert. Demgemäß interpretiert Kirscher die nun folgende Kategorie der „Diskussion“ als *Geburt der Reflexion* und in eins damit als eigentlichen Beginn des Philosophierens.² Diese Interpretation wird im Folgenden in beiden Aspekten in Frage zu stellen sein: (1) Ist die Einstellung der Diskussion wirklich die Geburt der Reflexion als Für-sich-werden des Sagens-der-Wahrheit? (2) Fallen der Beginn der Reflexion und der Beginn des Philosophierens zusammen?

Die Destruktion der Einstellung der „Gewissheit“ beginnt gemäß Weil in dem Moment, in dem der unmittelbare Bezug zu der wahren Bedeutung, die der Mythos als eine erste Wissenschaft entfaltet, durch realgeschichtliche Umstände gestört ist: „Eines Tages, in Griechenland, [...]“ (LP 124). Die besondere Schwierigkeit besteht hier darin, diesen Eintritt ins Historische richtig einzuschätzen. Die historische Perspektive wird durch die Errungenschaften der „Gewissheit“ notwendig. Denn indem der Meister der „Gewissheit“ die in seiner geschichtlichen Situation vorfindlichen Meinungen nicht mehr als das Falsche verwirft, sondern als Ausgangspunkt für die mythisch-wissenschaftliche Entfaltung des Wahren anerkennt, erscheint der Diskurs, den die „Gewissheit“ führt, als ein inhaltlich-besonderer und historisch bedingter. Darin liegt auch seine gemeinschaftsstiftende Wirkung. Deshalb ist es in einer der Philosophie äußerlich bleibenden historischen Perspektive nahe liegend, die Kategorie der „Gewissheit“ als erste Kategorie anzusehen.³ Das historisch Erste ist nicht das reine Eingestelltsein des absoluten Meisters, sondern die durch eine konkrete Gewissheit regulierte Gemeinschaft, die durch äußeren Anstoß eine innere Krise erleidet, worin sich eine neue, den Gewissheitsverlust kompensierende Einstel-

¹ Kirscher 1989, 239.

² Vgl. Kirscher 1989, 220f., 243f.

³ Vgl. Quillien 1982b.

lung bildet. Das Schema dieses Übergangs entspricht der hegelschen Dialektik von Herr und Knecht (vgl. LP 122): Der Besiegte im kämpferischen Aufeinandertreffen der Gewissheitsgemeinschaften ist – auf lange Sicht gesehen – gleichsam der moralische Sieger, da der Untergang der eigenen Gemeinschaft und der damit einhergehende Verlust der die Gemeinschaft konstituierenden eigenen (einzigen) Gewissheit zu einer neuen Einstellung führt, deren historische Sonderstellung Weil herausstreicht: „Für uns ist ihr [= der Kategorie/Einstellung der „Diskussion“] Erscheinen eine Tatsache, in unserer Lesart die wichtigste Tatsache der Geschichte, da sie den Ausgangspunkt dieser Geschichte bildet (die notwendige Bedingung, nicht die hinreichende Bedingung).“ (LP 124) Dieses Bekenntnis Weils zur Einstellung der „Diskussion“ dürfte sich vor allem auf die politisch-gesellschaftliche Dimension dieses Einschnitts beziehen, auf die Transposition der lebensweltlichen Konflikte auf die Ebene der Diskussion im Vertrauen auf die logische Potenz der Sprache. Aber ist diese Geburt der Politik (im emphatischen Sinne Arendts als des Miteinander-Handelns in der Polis) zugleich die Geburt der Philosophie, wie Kirscher meint?¹ Es ist bereits deutlich geworden, dass philosophielogisch die Geburt der Diskursivität als des Wesenskerns der Philosophie früher angesetzt werden muss, nämlich im „poetischen“ Moment des Sagens der Wahrheit, das bereits durch eine ‚diskursiv‘ zu nennende Struktur geprägt ist, die von jedem späteren philosophischen Diskurs wiederholt wird. Mit Recht ließe sich im Falle der „Diskussion“ aber von der Geburt einer besonderen Gestalt dieser Diskursivität sprechen, die nicht zuletzt auf Grund ihrer wesenhaft politischen Charakters (vgl. LP 130) historisch prägend wurde, nämlich der Geburt der Philosophie als Projekt der formalen Kohärenz („Logik“).

In der Einstellung der „Gewissheit“ wurde die Wahrheit im Sagen *als ein Gesagtes schlechthin bestimmt*. Dem Übergang in die neue Einstellung liegt die Erfahrung eines Bruchs des unmittelbaren Bezugs zwischen Wahrheit und Gesagtem zugrunde, wodurch der *Widerstreit im Gesagten* zur Erscheinung kommt. Die Situation ähnelt darin dem Übergang vom „Wahren und Falschen“ zur „Gewissheit“, da auch hier wiederum die Meinungen und das vorfindliche Sprechen den Ausgangspunkt bilden. Während aber in der „Gewissheit“ die Meinungen auf eine wahre Bedeutung als ihrem Wesen reduziert werden, reagiert die neue Einstellung auf die Erfahrung einer wiederkehrenden Pluralisierung der Bedeutung durch eine *quasi-reflexive* Umwendung des Blicks: Die Wahrheit liegt nicht unmittelbar in einem neuen Gesagten mit Wesensfunktion, sondern bedarf der Vermittlung durch die Rückwendung auf die formalen Gesetze des Gesagten, d.i. die logischen Ressourcen der Sprache. Damit wird nun erstmals die Sprache als Medium der Wahrheit anerkannt: Wahrheit ist das, was am idealen Ende einer nach allen Regeln der logischen Kunst geführten universalen (d.h. alle Ausgangsmeinungen einbeziehenden) Diskussion resultiert: „[...]“

¹ Vgl. Kirscher 1989, 243f.

nur das, was ohne Widerspruch gesagt werden kann, und all das, was auf diese Weise gesagt werden kann, ist wahr [...].“ (LP 133). Man kann soweit gehen zu sagen, dass im Versuch, ein „Meister durch die Sprache“ (LP 125) zu werden, die Sprache in ihrer logischen Gesetzesgestalt die Funktion des Meisters der Wahrheit übernimmt: „Das formale Gesetz der Kohärenz übernimmt den Platz des Meisters.“¹ Die Einstellung der „Diskussion“ besteht in der rückhaltlosen Investition aller gegebenen Bedeutungsgehalte in die logischen Regeln der Sprache, was einer Selbstreinigung des Sprechens zur Sprache – in ihrer symbolischen Gestalt als Logik – gleichkommt (vgl. LP 129). Der Prozess des logischen Reinigens in der Diskussion erhält gleichsam die Gestalt eines sich beständig verfeinernden und erweiternden *syl-logismos* (vgl. LP 130), der im idealen Fall alles Gesagte umfasst und transformiert. Die Wahrheit ist darin keine letzte wahre Bedeutung – gleichsam ein allerletzter *conclusio*-Satz in einem riesenhaften *syllogismos* –, sondern der *syllogismos* selbst, d.i. das universale logifizierte Netz der apophantisch strukturierten Bedeutungen. Damit ist gesagt, dass in der Einstellung der Diskussion die Sprache nicht nur als vermittelndes Durchgangsmedium zur Wahrheit fungiert, sondern der elementare Ort der Wahrheit ist. Die Wahrheit wird nicht mehr nur in der Sprache bestimmt („Gewissheit“), da in der quasi-reflexiven Rückwendung auf das Bestimmen in der Sprache – worin gerade der Übergang zur „Diskussion“ besteht – die Wahrheit selbst zu etwas Sprachlichem wird. Die Wahrheit als Wesen des Sprachlichen ist negativ gefasst der „Nicht-Widerspruch“ (LP 130), positiv gefasst das holistische Netz des *syllogismos*.

Darin steckt bereits die Antwort auf die Frage, ob der Kategorie der „Diskussion“ ein reflexiver Charakter zuzuschreiben ist.² Würde es sich um das Aufbrechen der „Gewissheit“ durch eine echt reflexive Struktur handeln, dann hätte die Sprache (in ihrer symbolischen Gestalt der Logik) in Hinblick auf die zu sagende Wahrheit eine reine Vermittlungsfunktion anzunehmen. Die Logik hätte als ein technisches Instrument und als eine Hilfswissenschaft zur Erreichung der wahren Bedeutung zu gelten. Ihre Rolle in der Einstellung der „Diskussion“ ist jedoch von ganz anderer Art: Die Entdeckung des vermittelnden Elements der Sprache (in ihrer symbolischen Gestalt als Logik) ist nur *quasi*-reflexiv, da das in der „Diskussion“ anerkannte Reflexionsmedium der Sprache keine reflexive Beziehung zu einem zu vermittelnden Anderen unterhält, sondern ganz an dessen Stelle tritt.³ Die Situation ist philosophielogisch analog zum Wahrheitsbezug des „Un-

¹ Kirscher 1989, 221, vgl. ebd., 244.

² Vgl. Kirscher 1989, 243–249, wo in einem hegelianischen Anachronismus bereits die Kategorie der „Diskussion“ als ein spezifischer „Reflexionsgrad“ – als eine Reflexion „an sich“, die noch nicht „für sich“ ist – erläutert wird.

³ Diese Einsicht in den nicht-reflexiven Charakter der Kategorie teilt zwar letztlich auch Kirscher: „Die Vernunft (der ‚Diskussion‘) in ihrer nicht-reflexiven Einfachheit löst jede Alterität in ihre eigene Identität auf“ (Kirscher 1989, 248). Aber er will ihre untergründige Struktur als „Reflexion an sich“ zu deuten. Dagegen ist lediglich einzuwenden: Das Für-sich-werden dieser reflexiven Struktur „an sich“ würde die Einstellung der Diskussion aufheben, da ihre Eigenart gerade in der einfachen Identifikationsleistung mit der logischen Vernunft besteht. Die Behauptung einer Reflexion an sich trifft also nicht die Kategorie in ihrer philosophielogischen Irreduzibilität, sondern ist bloß die

Sinns“. Auch dort war unter Vorbehalt von einer „einfachen Reflexion“ der Wahrheit die Rede, insofern die Wahrheit *zur Gänze* im leeren Medium des Sinns gespiegelt wurde und darin als „Un-Sinn“ aufging. Dieser totale Umschlag, der keine Spur einer Reflexionsbeziehung zurücklässt, wiederholt sich hier auf höherer Stufe – angereichert durch die Bestimmbarkeit der Wahrheit und durch die begriffslogische Strukturiertheit des Sinns – zwischen Wahrheit (wahrer Bedeutung) und Sprache (Logik). Diese einfache Quasi-Reflexion der konkreten Gewissheit in der logischen Struktur der Sprache kommt dadurch zum Ausdruck, dass nun die Logik nicht etwa nur als kritisch reflektierendes Medium der vermeintlichen Gewissheiten auftritt, sondern selbst die *Form der Gewissheit* übernimmt. Der Mensch in der Einstellung der Diskussion kann sich mit der Wahrheit als bloßer Widerspruchslosigkeit zufrieden geben, weil er „die Gewissheit hat, dass die Diskussion ans Ziel führen wird“ (LP 136).

Die Gewissheit der Diskussion lässt sich auch als Entdeckung der logischen Vernunft formulieren: „Der Mensch ist vernünftig, oder er hat eine Vernunft: auf diese Weise drückt sich für den Menschen der Diskussion der Inhalt seiner Gewissheit aus. Die Sprache ist derart, dass die Diskussion zur Übereinstimmung führen kann. Der Mensch kann auf die Sprache vertrauen, weil die Sprache nicht zum Widerspruch führt, weil sie vernünftig ist.“ (LP 134) Der nicht-reflexive Charakter äußert sich hier darin, dass die Vernunft nicht als ein Vermögen unter anderen Wesensteilen entdeckt wird, sondern als das Vermögen, dass der Mensch *ist*. Der Mensch ist nicht das Wesen, das in sich ein Vermögen der Vernunft vorfindet, das er kraft seines Willens betätigen kann – diese reflexive Vernunft habe ist ein moderner Gedanke. In der Einstellung der Diskussion hingegen identifiziert sich der Mensch *unmittelbar* mit der Vernunft: Die Betätigung der logischen Vernunft ist Menschwerdung, Zu-sich-kommen des Menschen, Selbstbefreiung aus den Fängen des „merkwürdigen Tieres, das vorgibt, er selbst zu sein“ (LP 135), d.i. des leibkörperlich verfassten Individuums, als das sich der Mensch im Stadium der prälogischen Ignoranz vorfindet.

Diese radikale Identifikation mit dem *logos* enthält auf hintergründige Weise einen ontologischen Sinn, der es rechtfertigt, die Kategorie der „Diskussion“ in die „Kategorien der Ontologie“ einzureihen. Zwar zielt die diskursive Arbeit in der Einstellung der Diskussion nicht direkt auf die Seinsbestimmung von Gegenständen ab, sondern ist eigentümlich selbstbezogen, da das vage Sprechen zur Sprache (in begriffslogischer Gestalt) gereinigt werden soll. Die Sprache wird dabei als genuin menschlich aufgefasst: „Die Sprache ist nicht mehr natürlich, sie ist menschlich; anders gesagt, sie kommt vom Menschen und geht zum Menschen.“ (LP 129) Die Sprache ist die „Wirk-

Vorwegnahme einer späteren Kategorie (der Kategorie des „Absoluten“ als der Kategorie der absoluten Reflexion) im Lichte der Kategorie der „Diskussion“. Der Eigensinn der Einstellung der „Diskussion“ lässt sich auf diese Weise schwer kennzeichnen.

lichkeit der Gemeinschaft“ (LP 129), sie hat ihren Ort in der Polis, im Gespräch, das auf die Übereinstimmung zwischen den Menschen abzielt. *Dennoch* ist der ontologische Grundsinn dieser Einstellung nicht zu übersehen, sobald die – für den aktuellen philosophiologischen Standpunkt anachronistische – neuzeitliche Subjektivierung und Anthropologisierung des *logos* eingeklammert wird: Die „Welt der Sprache“ (LP 128) ist die Welt der Wahrheit schlechthin, sodass „etwas für den Menschen nur in dem Maße existiert, als es sich in der Sprache zeigt“ (LP 128). „Die Sprache ist nicht nur das Sein des Menschen (für uns), sie ist alles, was für den Menschen ist. Die Welt enthüllt sich ihm in der Sprache, und die Eigengesetze der Sprache beherrschen nicht die Sprache allein, sie sind die Gesetze der Welt [...]“ (LP 129). Die begriffslogischen Gesetze der Sprache sind die Gesetze der Welt (symbolische Tautologie). Die Gesetze der formalen Logik, d.h. die als *Tatsache* vorfindliche symbolische Struktur der Sprache, erhalten gleichsam unvermerkt einen transzendental-ontologischen Status als ‚Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung‘ im Sinne Kants: „Um zu wissen, was ist und was es ist, muss der Mensch die ihm gewordene Sprache studieren, nicht die alleinige Wirklichkeit, sondern die alleinige Ebene, auf der er die Wirklichkeit erfassen kann. Oder vielmehr, es ist nicht eine Ebene, etwas Passives, das es beliebig welcher Form erlaubt, sich darin gemäß seinen eigenen Gesetzen einzuschreiben. In Wahrheit ruft die Sprache Kräfte ins Sein, die ohne sie weder sichtbar noch wirksam wären und die nur unter der Bedingung in die Wirklichkeit eintreten können, dass sie sich an die Eigengesetze der Sprache hängen.“ (LP 129) In ihrer ‚primitiven‘ Gestalt erhält also die formale Logik der Widerspruchslosigkeit sofort den Status der transzendentalen Logik und legt insofern ihre bloße ‚Formalität‘ ab, indem sie unmittelbar als Logik der Wahrheit fungiert. Die philosophiologisch *erste Position der Ontologie*, die im philosophiologisch weitesten Sinne als Versuch einer *weltlichen Bestimmung der Wahrheit* zu verstehen ist, war die in der Einstellung der Gewissheit vollzogene mythische Wesensbestimmung. Die jetzt vorliegende philosophiologisch *zweite Position der Ontologie* ist die in der Einstellung der Diskussion zu vollziehende logische Begriffsbestimmung. Diese beiden Einstellungen lassen sich in ontologischer Rücksicht also als vorbereitende Stationen der eigentlichen ontologischen Grundeinstellung begreifen, die im folgenden Abschnitt zu behandeln ist.

Zuvor ist noch die eigentümliche Kohärenz der Kategorie der „Diskussion“ herauszustellen. In ihrer reflexiv-relativierenden Reprise mag uns ihre Kohärenz in ihrer philosophischen Geltung („Jede These muss sich in formallogischer Diskussion bewähren“), aber auch in ihrer Begrenzung („Diese formallogische Bewährung ist eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für Wahrheit“) selbstverständlich sein. *Absolut* genommen – „der Nicht-Widerspruch *ist* die Wahrheit“ – erscheint jedoch die Kohärenz der Kategorie weitaus origineller und paradoxer. Der Mensch in der Einstellung der Diskussion „betrachtet sich als auf sich selbst zugehende Vernunft

(*raison allant vers elle-même*), und die für uns wesentliche Tatsache ist für ihn nicht sichtbar, nämlich dass er nicht Vernunft ist, genau darum, weil er nur Vernunft auf dem Weg (*raison cheminante*) ist [...]. Die Vernunft ist Nicht-Widerspruch, und er sieht nicht, dass dieser Nicht-Widerspruch, wenn er jemals erreicht würde, die Diskussion – und damit die einzige Sprache, die er kennt – aufheben würde, dass er die Vernunft zerstören würde, die eigentlich nur durch ihren Ausdruck in der Diskussion existiert.“ (LP 136) Auch diese Fassung ist zwar noch durch eine nachträgliche reflexive Verzerrung des Eigensinns der Kategorie bedroht („[...] die für uns wesentliche Tatsache ist für ihn nicht sichtbar, nämlich dass er nicht Vernunft ist [...]“), deren Perspektive durch einen philosophisch späteren Standpunkt beherrscht ist, aber das wesentliche Selbstverständnis dieser Einstellung wird hier auf den Begriff gebracht: „*raison allant vers elle-même*“, „*raison cheminante*“. Die Paradoxie lässt sich so formulieren, dass die Vernunft auf dem Weg einerseits die Gewissheit haben muss, sich selbst (die Wahrheit als Nicht-Widerspruch) zu erreichen, dass sie andererseits aber diese Gewissheit des Zieles (der realisierten Vernunft und Wahrheit) als unerreichbares Ideal zurückschieben muss, sodass sie Vernunft auf dem Weg bleiben kann: „[...] es gibt keinen gewissen Inhalt, sondern nur die Form der Gewissheit, und die Gewissheit überlebt als einfache Erinnerung und Ideal, als Bedürfnis nach einem konkreten und gewissen Inhalt.“ (LP 122) Konsequenz heißt dies aber, dass die konkrete Gewissheit nicht bloß formal entleert wird, sondern dass die Form selbst zu ihrem neuen Gegenstand wird, wobei hier die Form nicht als Komplement des Inhalts und der Materie aufgefasst werden darf, sondern ein selbständiges Prinzip ist. Der Einstellung entspricht also eine logische Vernunft, die in sich selbst gründet, deren Wegcharakter zwar zu ihrer wesentlichen Realität gehört, weil sie nur in der dialektischen Realisierung des *sylogismos* existiert, die aber das Element, in dem sie sich ihren Weg bahnt – das mit der Diskussion beginnende konkrete Individuum und das inhaltliche Ausgangsmaterial der Diskussion –, als ein zufälliges und unerkennbares *me on* auffassen muss. Die innere Kohärenz der Einstellung besteht demgemäß darin, sich ganz der Dynamik des Logisch-werdens von Gedanke und gedachter Sache zu überlassen.

Nach dieser Einführung der Kategorie der „Diskussion“ können schließlich die Eingangsfragen beantwortet werden. (1) Der Frage nach der Geburt der Reflexion in der Kategorie der „Diskussion“ ist eine negative Antwort beschieden: Die Diskussion ist keine eigentliche Reflexion der vormaligen Gewissheiten im Medium der begriffslogischen Sprache, sondern eine vollständige *Transposition ins Logische*. Die neu entdeckte logische Vernunft ist kein Instrument der Diskussion, sondern sie ist Sinn und Ziel der Diskussion. Insofern die Vernunft in der Einstellung der Diskussion nicht als Reflexionsinstanz fungiert, kann nicht davon gesprochen werden, dass die „Diskussion“ die erste Kategorie ist, die „nicht nur durch den Logiker der Philosophie

gedacht wird, sondern *sich* als Bestimmung der Wahrheit in der Sprache *denkt*.¹ Von einem Sichdenken der vorliegenden Einstellung kann keine Rede sein, da die Einstellung ganz und gar in ihrem Selbstverständnis als *logos* aufgeht. Hingegen scheint mir die Pointe der Kategorie der „Diskussion“ gerade darin zu liegen, dass sich die Entdeckung der formalen Logik und der logischen Vernunft in einer philosophisch archaischen Situation ereignet, sodass die formale Logik von ihrem philosophischen Ursprung her mit einem metaphysischen Sinn beladen ist, der es problematisch erscheinen lässt, sie instrumentell-distanzierend als selbstverständliches Werkzeug und neutrales Medium jedes philosophischen Denkens verstehen zu wollen.

(2) Dass die „Diskussion“ nicht als Kategorie der Reflexion begriffen werden kann, bedeutet jedoch nicht, dass das philosophische Denken in der Einstellung der Diskussion noch nicht begonnen hat. Der Beginn der Philosophie ist nicht dort anzusetzen, wo eine Einstellung *sich* (als etwas) zu denken beginnt, sondern dort, wo eine Einstellung *die Wahrheit* zu sagen und zu denken beginnt, also bereits in der Einstellung des „Wahren-und-Falschen“. Die Einstellung der Diskussion ist nichts anderes als eine neue, besondere Gestaltung dieses Sagens-der-Wahrheit, in der die zu sagende Wahrheit als begriffslogische Bestimmtheit entworfen wird. Diese Entdeckung der begriffslogischen Struktur der Sprache ist retrospektiv zwar eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame philosophologische Station, aber es mag hier noch offen bleiben, ob sie in der Tat als „wichtigste Tatsache der Geschichte“ (LP 124) anzusehen ist.² Die Frage, ob der Beginn des Philosophierens und der Beginn der Reflexion identisch sind, muss vor diesem Hintergrund jedenfalls verneint werden.

Dieses vorläufige Ergebnis gilt es festzuhalten: Der Ur-Akt der Philosophie ist nicht das reflexive Für-mich-werden eines An-sich, die Bewusstwerdung eines Unbewussten,³ sondern das gerade hin gehende Sagen von etwas, was sich dem Sagen entzieht, sei es nun das Wahre des Eingestelltseins („Wahr-und-Falsch“), das zugrunde liegende Wesen („Gewissheit“) oder die logische Wahrheit („Diskussion“). Diese Charakteristik des Sagens-der-Wahrheit trifft auf alle drei besprochenen Einstellungen, die als Kandidaten für den Beginn des Philosophierens in Frage kommen, zu. Während aber der Diskurs des „Wahren-und-Falschen“ das Modell von Diskursivität schlechthin bildet und daher in philosophologischer Perspektivierung als paradigmatischer Beginn des Philosophierens anzusehen ist, sind in den beiden nachfolgenden Diskursen spezifizierende Gestaltungen der diskursiven Grundstruktur zu beobachten. In der „Gewissheit“

¹ Kirscher 1989, 243 (Hervorheb. P.G).

² Diese Frage kann immanent erst vom Ende der *Logik der Philosophie* her rechtmäßig beantwortet werden, da sich erst dort der Ansatzpunkt für eine Beurteilung des philosophischen Sinns der Geschichte gewinnen lässt. Voraussetzend kann aber soviel gesagt werden: Wenn die *Logik der Philosophie* mit der Kategorie der „Handlung“ als letzter konkreter Kategorie schließt, dann verwandelt sich der Kontext der Beurteilung der Bedeutung der „Diskussion“: Ihre Wichtigkeit bemäße sich primär an ihrer Bedeutung für die immanenten Ziele der Handlung (zur Rolle der Diskussion im politischen Handeln vgl. PP 246).

³ Vgl. in diesem Sinne Kirscher 1989, 243f.

erscheint die Diskursivität als Wesensbestimmung (Seinsbestimmung) der Wahrheit, während sie in der „Diskussion“ als Begriffsbestimmung (*syllogismos*) der Wahrheit erscheint.

b) „Gegenstand“ als ‚Mutter‘-Kategorie aller ontologischen Untersuchungen

α) Übergang als Umkehrung des Sinns der Logik: Die objektive Logik der Wirklichkeit

In den Kategorien der „Gewissheit“ und der „Diskussion“ haben wir Präfigurationen der Ontologie kennengelernt: Die „Gewissheit“ wurde als Kategorie der Weltlichkeit bezeichnet, weil in ihr zum ersten Mal die Wahrheit in der Form „dies ist“ bzw. „jenes ist nicht“ mit einem Inhalt identifiziert wird.¹ Dieser erste Prädikatgebrauch des Wortes „ist“ hat aber die Eigentümlichkeit, dass „Sein“ hier unmittelbar das „Wesen“, d.i. die inhaltliche Bestimmung der den Meinungen zugrunde liegenden Wahrheit, aussagt. Wenn die konkrete Gewissheit das Sein von etwas aussagt, dann zielt sie metaphysisch auf das Wesen, das den zeitlichen Sinn des Dauerns hat: „Das Sein der Gewissheit ist nicht das Sein, das der ersten [Kategorie der] Wahrheit entspricht, das Sein, das der unendliche Boden ist, auf dem alles, was ist, erscheint. *Sein* meint hier *Dauern*. [...] [Die Gewissheit] bildet auf diese Weise an sich (= für uns) eine erste Form von Zeitlichkeit [„Sein“ als „ewige Gegenwart“].“ (LP 113f.). Die „Gewissheit“ kennt das Seiende also nur als das Wesentliche und Immerwährende. Nach der Erfahrung der Auflösung der Wesensgewissheit findet sich die Ontologie in der Kategorie der „Diskussion“ auf eine neue Weise vorgebildet. Während in der „Gewissheit“ jede Seinsbestimmung eine Wesensbestimmung war, ist in der „Diskussion“ jede Begriffsbestimmung eine Seinsbestimmung. Der Vollzug der logischen Vernunft hat unmittelbar einen ontologischen Sinn, sodass von einer „symbolischen Tautologie“ von Sprache und Welt gesprochen werden kann.

Der Übergang zu einer neuen Einstellung beruht auf der philosophisch aufgenommenen Erfahrung des Bruchs dieser symbolischen Tautologie. In der Darstellung Weils übt der „gesunde Menschenverstand (*bon sens*)“ hierbei eine für die Problematik der neuen Einstellung konstitutive Funktion aus (vgl. LP 139). Denn es ist der *nicht philosophisch gereinigte* Verstand, der zuerst die Erfahrung macht, dass das in der dialektisch vorbildlich geführten Diskussion gewonnene widerspruchsfreie Resultat nicht zwangsläufig mit der Wirklichkeit, so wie sie in der Lebenswelt erfahren wird (für die die traditionsbildende Gewissheit eine basale Orientierung leistete), korres-

¹ LP 113. Zum Seinsbegriff in der *Logik der Philosophie* im Allgemeinen und in der „Gewissheit“ im Besonderen siehe die für eine „ontologische“ Deutung der Logik der Philosophie aufschlussreiche Passage in LP 113f.: Was die allgemeinen Bemerkungen angeht, macht Weil deutlich, dass die ersten drei Kategorien auch mit Hilfe des Seinsbegriffs formuliert hätten werden können: (1) „Sein“ (statt „Wahrheit“), (2) „Nicht-Sein“ (statt „Un-Sinn“), (3) „Nicht-sein des Nicht-Seins“ (statt „Wahr-und-Falsch“). Außerdem kann vor dem Hintergrund, dass *jede sich als Theorie formulierende Einstellung eine formale Reprise der Gewissheit* ist, „jede spätere Kategorie als eine Form des Seins gelesen werden, und das Sein wird in jeder Kategorie eine Bestimmung finden.“ (LP 113)

pondiert. Der Vollzug der logischen Vernunft kann in die Irre führen, indem er zur Behauptung von Seiendem führt, das in Wirklichkeit *nicht ist*. Mit dieser Erfahrung eröffnet sich mit einem Schlag die Möglichkeit einer *schauenden eidetischen* Vernunft, die ihre Bestimmungen nicht allein in logischen Schlussfolgerungen entwickelt, sondern im Blick auf die Sache, indem sie „sich von etwas, was von der formalen Sprache unabhängig ist, leiten lässt“ (LP 139), nämlich vom „Gegenstand“. Die Vernunft, die sich selbst als logische Vernunft nicht mehr genügt, nimmt diese Erfahrung des Bruchs der Identität von Sprache und Welt auf. Die genuine Umsturzerfahrung der logischen Vernunft ist jedoch nicht die, dass die Wirklichkeit das Andere der Vernunft ist und deshalb von der logisch geführten Diskussion nicht erreicht werden kann, sondern vielmehr die Erfahrung, dass sich die Diskussion niemals vollenden lässt. Man hat niemals genug und niemals gut genug diskutiert, um zum Wahren zu gelangen (vgl. LP 139). Die Überwindung der „Diskussion“, die sich in der neuen Einstellung abzeichnet, besteht deshalb nicht in der Abkehr von der Logik, sondern in der Radikalisierung der Logik in der Umkehrung ihres Sinns. In der Bestimmung des Wahren geht es nun nicht mehr darum, der formalen Logik der Sprache konsequent zu folgen, um zur Bestimmung der Wirklichkeit zu gelangen, sondern umgekehrt darum, sich von der *Logik der Wirklichkeit* leiten zu lassen, um die wahren sprachlichen Bestimmungen zu erhalten.

Die Logik erhält nun also einen objektiven Sinn. Es wird aber nicht bloß dieselbe formale Logik von einer subjektiven zu einer objektiven umgedeutet – die formale Logik hatte ja bereits in der „Diskussion“ unmittelbar objektive Gültigkeit –, sondern die Logik (mit ihrem transzendentalen Status) wandelt sich von einer formalen zu einer materialen Logik. Die logischen Zusammenhänge liegen nicht in der Sprache bereit, um in einer ‚Diskussion der Diskussion‘ als formale Logik formuliert und sodann in einer beliebigen thematischen Diskussion technisch angewandt zu werden, sondern sie sind selbst nur *materialiter*, im intentionalen Blick auf die Gegenstände, zu entdecken. Die Logik wird also auf eine neue Grundlage gestellt, der Sinn des *logos* – und damit der menschlichen Vernünftigkeit – ändert sich grundlegend: Das Logische ist nicht mehr das Produkt der symbolischen Struktur der Sprache, sondern ein Proprium der entgegenstehenden Wirklichkeit. Die Sprache ist nun nicht mehr das originäre Medium des Wahren, sondern nur mehr ein Mittel zur Erreichung des Wahren der Wirklichkeit (vgl. LP 141).

β) Absolute Vernunft: Das (Sich-)Denken der objektiven Wirklichkeit

In der Einstellung des „Gegenstands“ wird die symbolische Tautologie aber nicht etwa aufgehoben, sondern sie erhält eine neue Fassung. Dass die Wirklichkeit begrifflich verfasst ist, impliziert nun zwar nicht mehr, dass die menschliche Sprache die alleinige Ressource der Begriffe ist, aber die Begriffsform bleibt im Wandel der Einstellung hin zur Gegenständlichkeit erhalten. Die Wirk-

lichkeit selbst ist die Ressource aller wahren Begriffe. Im Geiste der philosophisch späteren kantischen Abmilderung wäre man geneigt sagen, dass das in der Anschauung empfangene Phänomenale der Wirklichkeit die materiale Basis für die subjektive Bildung von Begriffen bildete. Doch die Einstellung des „Gegenstands“ meint etwas Radikaleres: Das Phänomenale selbst enthält am Grunde seiner Wirklichkeit den ihm zugehörigen Begriff. Der Begriff ist dabei als der Wirkgrund, aus dem die phänomenale Wirklichkeit hervorgeht, aufgefasst. Die menschliche Vernunft ist deshalb nicht nur das Vermögen, beliebige Begriffe zu bilden, sondern primär das Vermögen, den im Phänomenalen wirksamen Begriff zu finden und zu denken. Die neu gefasste symbolische Tautologie erscheint deshalb präziser in der folgenden Formulierung: Der Begriff *ist* die am Grunde des Phänomenalen zu entdeckende Wirklichkeit.

Der Grundsatz, der alle Vollzüge in der Einstellung des „Gegenstands“ durchherrscht, lautet daher: „Es gibt Vernunft (*il y a raison*)“ (LP 142). Alle theoretischen Ausführungen sind nur die konkretisierende Explikation dieses Grundsatzes im Ausgang von der phänomenalen Wirklichkeit. Die Vernunft, die es gibt, ist der letzte Gegenstand und daher der teleologische Horizont jeder wissenschaftlichen Durchdringung der phänomenalen Wirklichkeit. Sie ist das Absolute, „das sich dem Individuum nur in der Form des Gegenstandes zeigen kann“ (LP 145), also der einzige und „absolute Gegenstand“ (LP 145), in dem die Vielheit der Gegenstände der phänomenalen Wirklichkeit aufgehoben ist (vgl. LP 152). Auf der Seite des menschlichen Vollzugs hat das Prinzip „Es gibt Vernunft“ ebenfalls eine tragende Funktion. Was es letztlich gibt, ist die eine Vernunft, sei es nun am Objektpol der absolute Gegenstand, an dem sich jedes wissenschaftliche Tun bemessen muss, sei es am Subjektpol das Vermögen, die Wirklichkeit zu denken. Die Vernunft, die es gibt, ist deshalb nicht die Gabe an ein Vernunftfremdes, sondern die Vernunft *gibt sich selbst*. Die Aufgabe des Menschen ist es daher, das objektive Denken zu denken (vgl. LP 149). Dies kann hier natürlich keine Herausstellung der formallogischen Denkgesetze wie in der „Diskussion“ meinen, noch viel weniger eine transzendente Reflexion auf den Vollzug des Denkens, sondern es handelt sich um ein Denken, das in strenger und naiver Objektrichtung die Vielfalt und reale, nicht nur formallogische Widersprüchlichkeit¹ der Phänomene durchquert, um zuletzt zu etwas zu gelangen, von dem her es sich selbst in seinem begrifflichen Vermögen verstehen kann, indem es sich mit dieser letzten Wirklichkeit als an ihr teilhabend identifiziert. Die Vernunft versteht sich damit nicht bloß als das essentielle menschliche Vermögen (wie in der „Diskussion“), sondern als die „reale Gegenwart“ (LP 144) des *logos*, der als menschliche Vernunft an der absoluten Vernunft teil hat. Während in der „Diskussion“ die Vernunft nicht ans Ziel kommen durfte, um sich als Einstellung und Sprache der Diskussion – als „raison cheminante“ – zu bewahren, ist diese Paradoxie im gewandelten *logos* der neuen Einstellung aufgelöst. Die

¹ „Der Widerspruch ist real, im Menschen wie in der Natur, aber real als Erscheinung des Einen.“ (LP 144)

Vernunft ist nicht das, was auf dem Weg ist, ist nicht das dialektisch-syllogistische Hin und Her in der Sprache. Die Vernunft ist hingegen das, was am Ende des Weges als die zugrunde liegende Wirklichkeit erscheint, als die Vernunft, die sich selbst im Medium des Menschen denkt. Deshalb ist eigentlich der Mensch nur der Weg: „Der Weg (*route*) ist der Mensch, der Mensch ist sein Weg, und die Ankunft ist das Verschwinden des Menschen und des Weges, nicht durch Vernichtung, sondern in der absoluten Wirklichkeit.“ (LP 145) Damit geht ein Wandel des Verständnisses der Philosophie qua essentieller Tätigkeit des Menschen einher: In der „Diskussion“ ist das philosophische Begreifen selbst schon der Ort des Wahren und die erstrebte Weisheit müsste deshalb konsequenterweise nicht als ein Zustand *nach* der vollendeten Diskussion, sondern als ein nicht-sophistischer Modus der Diskussion selbst aufgefasst werden, als ein sokratischer Modus, der sich der *Vernunft auf dem Weg* vollständig überantwortet. In der Einstellung des „Gegenstands“ wird weiterhin das Denken als die essentielle Tätigkeit des Menschen begriffen, allerdings mit dem neuen Sinn, dass der Mensch selbst und damit auch der ihn ausmachende *logos*-Vollzug in der Diskussion ein Stadium ist, das überwunden werden muss, indem es in der höheren Wirklichkeit des Denkens, das sich selber denkt, aufgeht: „Es gibt also den Gegenstand, es gibt das, was die Diskussion beendet, indem es sich zeigt, aber das, was sich zeigt, und das, dem es sich zeigt, ist *eins*. [...] Die Philosophie versteht sich derart als den Aufstieg zum Objekt, und sie versteht sich in diesem Aufstieg.“ (LP 145).

Die Weisheit, in der sich der philosophische Aufstieg vollendet, ist die unmittelbare Gegenwart des Denkens, das sich selber denkt, eine *theoria*, die dem aufsteigenden Denken entspringt. Da aber gemäß dieser Einstellung das Denken der Wirklichkeit auch unabhängig von diesem philosophischen Aufstieg gegenwärtig ist, besteht ein Unterschied zur „Diskussion“ auch darin, dass der *bios theoretikos*, der zur Weisheit – „zur Existenz des Weisen, der dank der Schau der Vernunft die Partikularität überwindet“ (LP 151) – führt, nicht mehr der einzige Weg ist, um als Mensch wahrhaft menschlich zu leben. Denn da die Vernunft schon in der Wirklichkeit ist, muss der *logos* nicht bewusst im Denken vollzogen werden, sondern kann auch auf andere, unbewusste Weise gelebt werden, konkret als Bürger in der vernünftigen Wirklichkeit des Staates (*polis*): „[...] ohne die Wissenschaft zu kennen, leben sie durch die Wissenschaft, und sie bedienen sich ihrer Wahrheiten (indem sie den Wahrheiten dienen), ohne zu wissen, auf was dieser Wahrheitscharakter gründet.“ (LP 151) Die Bedingung eines solchen vernünftigen Lebens ohne Philosophie ist allerdings die soziale Wirklichkeit der Vernunft vollendende Handlung des Philosophen (*bios politikos*), zum einen als politischer Techniker des „vollendeten Staates, der die Vernunft durch die Versöhnung der Partikularitäten mit dem Mittel des Gesetzes verwirklicht“ (LP 151), zum anderen als Erzieher der Bürger in Hinblick auf ihre einzuübende „objektiv vernünftige Funktion“ (LP 151). Der in der Einstellung des „Gegenstands“ durch die Philosophie geordnete Staat ist

also ein Staat, der in seinem Innern ein philosophiefreies vernünftiges Leben möglich macht, während in der Einstellung der „Diskussion“ das Heil des Menschen wie der Gemeinschaft ganz im bewussten Vollzug des *logos* beheimatet war: *extra philosophiam nulla salus*. Präzisierend darf man jetzt sagen, dass in der „Diskussion“ *bios theoretikos* und *bios politikos* koinzidieren,¹ wohingegen sich in der Kategorie des „Gegenstands“ *bios theoretikos* und *bios politikos* ausdifferenzieren. Die philosophische Theoria wird zum Ausgangspunkt und ihre existenzielle Verwirklichung im Staat zum Ziel der politischen Handlung.

Die staatsbildnerische Tätigkeit und damit der *bios politikos* ist das Produkt dessen, dass die philosophische Bewegung mit dem „Aufstieg zum Objekt“ nicht beendet ist. Die Phänomene des Werdens und des realen Widerspruchs werden durch den Aufstieg in der *theoria* zwar ontologisch, aber nicht ontisch bewältigt und müssen daher von der erreichten „absoluten Einheit“ (LP 145) aus im „Abstieg“ neu verstanden werden, gleichsam im Blick zurück und in der Rückkehr in Platons Höhle: „[...] wie sie [die Philosophie] nach der erfolgten Vereinigung den Rückweg gestaltet, der dem Menschen verständlich macht, das er Individuum ist und bleibt, weil er einen bestimmten Platz im Kosmos, der die absolute Einheit sozusagen ausgestaltet und entfaltet, innehat – dies bildet die Geschichte der metaphysischen Systeme [...]“ (LP 145) Im Blick zurück, der nun die Theoria des absoluten Gegenstands zum Ausgangspunkt hat, wird das widersprüchliche Phänomenale als Wirklichkeit anerkannt. Das Phänomenale ist jetzt nicht mehr nur ein auf falschen Meinungen beruhender Schein, sondern ist ein logisch strukturierter Teil der Wirklichkeit des absoluten Gegenstandes. Der umgewendeten Logik eröffnet sich damit das Ganze der Wirklichkeit als *logos*-gewirkter *Kosmos*, in dem auch das phänomenal Widersprüchliche und der ihm korrespondierende menschliche Irrtum sowie generell der nicht auf der Höhe des Denkens angelangte Mensch in seinen vielfältigen Ausprägungen seinen rechtmäßigen Ort hat.² Die ‚symbolische Tautologie‘ kann nun auch mit Hilfe des Kosmos-Begriffs formuliert werden: „Kosmos und Diskurs, die aus derselben Quelle stammen und zu diesem ihnen gemeinsamen Ursprung zurückstreben, entsprechen sich.“ (LP 147)

Die neu formierte ‚symbolische Tautologie‘, die die Einstellung des „Gegenstands“ vollzieht, hat in der Konstitution des philosophischen Diskurses eine machtvollere Stellung, wie eine Passage der *Logik der Philosophie* eindrücklich festhält: „Es gibt Vernunft – oder: die Vernunft ist; der Mensch kann sich von diesem Prinzip nicht losmachen, ohne den Diskurs als solchen preiszugeben, denn jeder Diskurs, selbst wenn er (unter dem Einfluss von Einstellungen und Kategorien,

¹ Da die „Diskussion“ keine Theoria im präzisen Sinne kennt, muss ihr theoretischer Vollzug vom dialektischen Vollzug her verstanden werden. Noch angemessener wäre es daher zu sagen: Die Einstellung der „Diskussion“ kennt als Weg der Vernunft nur den *bios politikos* als logisch strukturierte dialektische Handlung in der Sprache.

² Die Einführung des Kosmos-Begriffs in der Kategorie des „Gegenstands“ ist bemerkenswert, weil er am Ende des philosophiologischen Wegs bei der Selbstcharakterisierung der philosophiologischen „Weisheit“ in zentraler Funktion wieder auftauchen wird (siehe unten Seite 337ff.).

die wir noch aufzuklären haben) das Gegenteil behauptete, setzt nicht voraus, sondern setzt, dass das Sein der Welt dem Menschen offenständig ist, dass die Welt so vernünftig ist wie es der Diskurs des Menschen ist, dass die Vernunft der Welt und die Vernunft im Menschen ein und dieselbe Vernunft sind. Es gibt Beobachtung, es gibt Analyse, es gibt Synthese, weil der Diskurs Sprache (*parole*) gewordene Welt ist und weil die Welt verwirklichter Diskurs ist.“ (LP 143)

Die daran sich anschließende Frage wird sein, ob diese symbolische Tautologie von Vernunft und Wirklichkeit tatsächlich für jeden vernünftigen Diskurs Geltung behält, wie Weil hier zu sagen scheint, oder ob ein Diskurs möglich ist, der sich aus diesem Bannkreis mit den Mitteln der Destruktion bzw. der Epoché des im Diskurs Gesetzten herausarbeiten kann. Denn die Frage lautet, ob denn jeder Diskurs gleichsam dazu verurteilt ist, das in ihm Mitgesetzte, d.h. die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, *ontologisch*, d.h. als Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung bejahen zu müssen, oder ob es einen Diskurs geben kann, der etwas diesen Diskursbedingungen Widerstrebendes zur Darstellung bringt. Der Horizont dieser Frage ist dabei nicht das Ideal des Verstehens einer präsumtiv vernunftlosen Wirklichkeit, sondern vielmehr die Möglichkeit einer alternativen Fassung des Zirkels, den die gegenwärtige symbolische Tautologie beschreibt, ein Zirkel, in dem die Alterität, die einen echten Erkenntnisprozess phänomenal charakterisiert, nicht zugunsten der Selbigkeit von Vernunft und Wirklichkeit nivelliert ist. Es ist daher zu erwarten, dass die symbolische Tautologie, die einseitig den Aspekt des tautos betont, in der folgenden philosophiologischen Kategorienentwicklung zumindest modifiziert wird, um die Diskursbewegung in ihrem faktischen Vollzug angemessen widerzuspiegeln.

χ) Die wissenschaftliche Theoria des gegenständlichen Seins als ontologische Kategorienlehre

In der Wissenschaft, die den Aufstieg zum und Abstieg vom absoluten Gegenstand entwickelt, fungiert der Begriff des Seins als operativer Grundbegriff. Insofern ist sie die „Wissenschaft vom Sein als solchem“ (LP 146). Die methodischen Charakteristika sind dabei Beobachtung, Analyse und Synthese (vgl. LP 142): Die phänomenale Wirklichkeit dient als Ausgangspunkt und wird hinsichtlich des Seins auf ihre ersten Grundsätze hin analysiert, die im synthetischen Abstieg zu einem Verständnis des Ganzen der Wirklichkeit, zu einer „totalen Sicht der Totalität der Seienden in ihrer Einheit“ (LP 142) entfaltet werden. Der Seinsbegriff hat in dieser Wissenschaft eine zentrale Funktion, weil mit ihm die Totalität (*alles phänomenal Begegnende ist Seiendes*) und zugleich die Einheit (*alles Seiende kommt im Sein überein*) bezeichnet werden kann. Allerdings bleibt er als operativer Begriff in dieser Wissenschaft zumeist und zuletzt unthematisch: Die primäre wissenschaftskonstituierende Intention ist es, die begegnende phänomenale Vielheit (das Werden und die darin liegende Realität des Widerspruchs) auf eine reale Einheit zurückzuführen. Da der Seinsbegriff

diesem Einheitsblick *dient*, ist er zunächst und zumeist nicht explizites Thema der auf den absoluten Gegenstand abzielenden Wissenschaft. In ihrer Ausrichtung auf den absoluten Gegenstand, also auf ein konkretes höchstes Seiendes, ist über den Sinn von Sein, nämlich als bleibend vorhandener Gegenständlichkeit,¹ schon entschieden. Dieser Sinn kann in der neuen Wissenschaft nicht befragt werden, weil ihr der Blick auf das höchste Seiende, in dem der involvierte Sinn von Sein beschlossen liegt, den Blick auf das Sein verstellt.² Die Wissenschaft des „Gegenstands“ begreift die zu sagende Wahrheit als eine „konkrete Wahrheit“ (LP 141), die sich als Telos des analytischen Aufstiegs in einen Einheitsblick (*theoria*) bringen lässt. Da dieses Konkrete mit den ererbten begrifflichen Mitteln der „Diskussion“ erreicht wird, ist die Wissenschaft „zugleich konkret und vernünftig“ (LP 142). So ist die *Theoria* die durchdringende Schau der begrifflichen Wirklichkeit *im* gegebenen Phänomenalen.

Die Wissenschaft des absoluten Gegenstandes, die angemessen als Ontologie bezeichnen werden kann (vgl. LP 33f.), konstituiert sich als *Erste (höchste) Wissenschaft* (vgl. LP 145ff.). Die Bezeichnung „Erste Wissenschaft“ meint dabei keineswegs einen historischen Anfang. Die Einstellung der Gegenständlichkeit erkennt nicht nur an, dass ihr die Wissenschaft der Logik historisch vorausgeht, sondern darüber hinaus, dass die mit der Existenz des „bon sens“ verbundenen technischen Orientierungswissenschaften (*techne*) der Lebens- und Arbeitswelt bereits einigermaßen entfaltet historisch vorliegen.³ Gegenüber diesem vorliegenden vielfältigen Wissen von den in Leben und Arbeit begegnenden Phänomenen versteht sich die Wissenschaft des absoluten Gegenstandes als Erste Wissenschaft im Sinne einer „Grund- und Gesamtwissenschaft“⁴. Sie ist Grundwissenschaft, weil sie die Warum-Frage lanciert (vgl. LP 140) und die „Reduktionsarbeit“ (LP 143) der bestehenden Wissenschaft auf einen „Grund der Gründe“ (LP 144), nämlich auf das unwandelbare Sein des absoluten Gegenstandes als den letzten Grund hin radikalisiert. Sie ist Gesamtwissenschaft, weil der erreichte letzte Einheitsgrund allen begegnenden Phänomenen gemeinsam ist und sich deshalb die Wissenschaft als eine einzige konstituiert: „[...] neben ihr gibt es keine Wissenschaft: die Wissenschaft, die als Theorie sich der Technik entgegensetzt, will Schau des Einen bleiben und bleibt es [...]“ (LP 152).

Die metaphysischen Kategorien, die von dieser Grund- und Gesamtwissenschaft entwickelt werden, sind „wesentlich wissenschaftlich in ihrem Gebrauch“ (LP 146, Anm.). Damit ist zum

¹ Vgl. LP 142: Die Aufgabe ist „[...] ein unwandelbarer Diskurs, der ein unwandelbares Sein offenbart“. Der von der „Gewissheit“ gestiftete Sinn des Seins als „Dauern“ bleibt also in der Einstellung der Gegenständlichkeit erhalten.

² Zur „onto-theo-logischen“ Verfasstheit der Metaphysik vgl. Heidegger 2002b.

³ Der „bon sens“ ist laut Weil eine „Mischung aus verfallenen Traditionen und dem Wunsch eines sozialen Konsenses“ (LP 153), d.i. ein Amalgam der Überreste eines konkreten (der Arbeits- und Lebenswelt angepassten) Orientierungswissens („Gewissheit“) und dessen praktisch-technischer Substitute, die dem Wohle der Gemeinschaft zu dienen haben.

⁴ Coreth 1994, 20.

einen gemeint, dass es zu ihren Hauptfunktionen gehört, den Wissenschaften, die sich mit den Phänomenen beschäftigen, einen grundbegrifflichen Rahmen zu liefern, innerhalb dessen die empirischen Details verstanden werden können, sodass sich idealiter aus den vielen Wissenschaften eine einzige Wissenschaft konstituiert. Dass die metaphysischen Kategorien in ihrem Gebrauch wesentlich wissenschaftlich sind, bedeutet aber auch, dass sie im Gegenstandsbezug entwickelt werden und daher Aussageweisen über Gegenständliches sind: „Ursache und Wirkung, Substanz und Akzidenz, das Eine und das Andere, die Idee, die Gemeinschaft der höchsten Gattungen oder die Ideen-Zahlen, Form und Materie, Potenz und Akt, Zeit, Raum – alle diese metaphysischen Kategorien, die die Schau der Einheit in der Vielfalt möglich machen, die die Fragerichtungen hinsichtlich des Bleibenden im Phänomen umreißen, die die Filterung des Werdens zum Zwecke der Abtrennung des Nicht-Seins vom Sein erlauben sollen – alle diese Kategorien sind der Wissenschaft zugehörig, nicht der Philosophie, der Metaphysik, welche sich ganz richtig immer als die Erste Wissenschaft verstanden hat, und nicht der Logik der Philosophie; mit anderen Worten, es sind wissenschaftliche Kategorien, die von einer philosophischen Kategorie abgeleitet sind, die Übersetzung *einer* bestimmten Einstellung in *einen* ausgearbeiteten Diskurs, und nicht Kategorien *der* Einstellung und *des* Diskurses.“ (LP 147) Diese Passage ist bedeutsam, weil in ihr eine Unterscheidung zwischen Philosophie (Logik der Philosophie) und Metaphysik (Erste Wissenschaft) eingeführt wird, die erst am Ende der *Logik der Philosophie* gerechtfertigt werden kann. Doch die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung zeichnet sich bereits an dieser Stelle ab: Die Ontologie ist die erste Wissenschaft, die auf *Kategorien* abzielt, nämlich auf Kategorien, die „die Wirklichkeit als das Andere des Menschen“ (LP 147) erfassen. Sie ist in dieser Hinsicht für die geschichtliche Entwicklung der Philosophie prägend geworden, denn unter Kategorien versteht man in der Philosophie seither „Grundbegriffe, die die Fragehinsichten bestimmen, gemäß denen man alles, was ist, betrachten oder analysieren oder befragen muss, um zu wissen, was es damit auf sich hat (*ce qu’il en est*)“ (LP 146, Anm.).

Nun können aber die Kategorien, die die *Logik der Philosophie* selbst entwickelt, dieser Definition von Kategorie keinesfalls entsprechen: Die philosophielogischen Kategorien sind in ihrem Gebrauch nicht wissenschaftlich-gegenständlich auf die Analyse der Phänomene gerichtet, sondern zielen vielmehr in reflexiv-subjektiver Weise auf die Analyse des philosophischen Diskurses und der ihm zugrunde liegenden Einstellungen, sodass sich die *Logik der Philosophie* „nur in dem Maße für *metaphysische* Kategorien interessiert, als sie *philosophische* Kategorien offenbaren“ (LP 147, Anm.). Philosophische Kategorien sind hier zu verstehen als „Diskurszentren, von denen her eine Einstellung sich auf kohärente Weise ausdrückt“ (LP 147, Anm.). Sollen die von der *Logik der Philosophie* entfalteten Kategorien einen Sinn haben, dann muss also zwischen metaphysischen (erstwissenschaftlichen) und philosophischen (philosophielogischen) Kategorien

unterschieden werden. Zwar kann diese Unterscheidung erst in einem späteren Stadium jenseits der Einstellung des „Gegenstands“ präzisiert werden, aber bereits jetzt ist sichtbar, dass „die Metaphysik nicht alles ist“ (LP 147). Vor allem ist zu bemerken, dass die von der Metaphysik ausgearbeiteten Kategorien nicht die Ausarbeitung der Metaphysik selbst anleiten.¹ Dabei scheinen die Begriffe des Seins und des Nicht-Seins interessante Grenzfälle zu sein, die bereits über die Einstellung des „Gegenstands“ hinausweisen. Denn sie fungieren zwar einerseits bewusst als metaphysische Grundbegriffe der Ersten Wissenschaft, können aber aufgrund dessen, dass sie keine gegenständliche Bestimmtheit artikulieren, nicht zu metaphysischen Kategorien ausgebildet werden, um die wissenschaftliche Analyse des Phänomens anzuleiten. Sie sind daher zuletzt operative Begriffe, deren Sinn dem erstwissenschaftlichen Blick verborgen bleibt. Für den Begriff des Seins wurde dies bereits zu Beginn dieses Abschnitts gezeigt. Bezüglich des Nicht-Seins äußert Weil nun Folgendes: „[...] wenn es Nicht-Sein nicht *gäbe*, wäre das Unverständliche des Werdens nicht einmal als unverständlich verstanden. Die Theorie, die Schau erfasst nur das Sein und die Vernunft, aber sie erfasst sie nur auf dem Grund des Nicht-Seins: Unter den Grundbegriffen der Wissenschaft muss es mindestens einen Nicht-Begriff geben, der das Nichts und die Leere erfasst, oder besser: anzeigt – ein reiner Gegenbegriff, der als solcher aber unvermeidlich ist.“ (LP 146) Damit ist die zentrale operative Rolle des „Nicht-Seins“ deutlich gekennzeichnet. Es dürfte aber ebenso deutlich sein, dass ein „Nicht-Begriff“ wie der des „Nicht-Seins“ im Rahmen der neu formierten symbolischen Tautologie von Begriff und Wirklichkeit keinen rechtmäßigen thematischen Ort hat und daher auf eine philosophische Betrachtung jenseits der Metaphysik verweist.

Die Einstellung des „Gegenstands“, die die Ontologie als Erste Wissenschaft stiftet, hat eine für die Philosophiegeschichte prägende Wirkung. Von ihr ausgehend konkretisiert sich die Aufgabe der Philosophie als Sagen-der-Wahrheit in dem Ziel, die Wirklichkeit als das dem Menschen Entgegenstehende in theoretischer Einstellung kategorial zu bestimmen. Das Wahre sind begrifflich gefasste Stücke der gegenständlichen Wirklichkeit: das Eine im Vielen, das Bleibende im Wandel. Auf der Ebene der philosophiegeschichtlichen Reprisen ist nun beachtenswert, dass sich das „Erkenntnisproblem“ (LP 153) im Gang der neuzeitlichen Philosophie vor die ontologische Grundthematik schiebt. Das Ziel ist zwar weiterhin die Erkenntnis dessen, was ist. Jedoch ist nun zweifelhaft, ob das philosophierende Subjekt die objektive Wirklichkeit auch erreichen kann, ob also das Seiende tatsächlich das Erkennbare ist. Es darf daher nicht dogmatisch von der Erkennbarkeit des Seienden ausgegangen werden, sondern muss kritisch der Ontologie eine

¹ Vgl. LP 146f., Anm. Zur Illustration bezieht sich Weil auf Aristoteles und Kant: „Um seine Ontologie zu fundieren, bedient sich Aristoteles nicht der Begriffe des Wesens, der Eigenschaft, des Ortes etc.; er verwendet das Prinzip, gemäß dem eine Überlegung nicht ins Unendliche gehen kann – ein Prinzip, das sich nicht auf der Ontologie und ihren Kategorien gründet, das aber die Konzeption einer Ersten Wissenschaft erlaubt. Kant konstruiert seine transzendente Ontologie nicht mit Hilfe seiner Kategorientafel, sondern mit Hilfe der ‚Ideen‘ der Freiheit und der Ewigkeit, des transzendentalen *Ideals*, des Reichs der Zwecke.“

Erkenntnistheorie vorgeschaltet werden, die in methodischer Reflexion auf das erkennende Subjekt die Erkenntnis der Wirklichkeit sichert. Die Erste Wissenschaft ist dann nicht mehr diejenige, die die begegnende Wirklichkeit in den Einheitsblick des Seins nimmt (Ontologie), sondern eine solche, die zuvor die Möglichkeit eines solchen Ausgriffs auf die Wirklichkeit klärt oder sichert, indem sie die subjektimmanenten Transzendenzvermögen untersucht (Erkenntnistheorie).¹

Ist diese erkenntnistheoretische Problematik und erstwissenschaftliche Erkenntnislehre der Ausdruck einer authentischen Radikalisierung der Philosophie, einer echten Geburt der Reflexion, von der eine spätere philosophiologische Kategorie Rechenschaft geben muss, oder lässt sich diese erkenntnistheoretische Umdeutung der Ersten Wissenschaft als Reprise verstehen? Insoweit die neuzeitliche Erkenntnisproblematik einen irreduziblen philosophischen Gehalt in sich trägt, wird sie in jedem Fall das Thema einer späteren Kategorie werden müssen (*siehe unten „Bewusstseins“, Seite 272ff.*). Hier rekonstruiert Weil jedoch die Genese des erkenntnistheoretischen Primats aus der Reprise der Einstellung des „Gegenstands“ durch den „bornierten Verstand (*bon sens*)“ (vgl. LP 154). Für den „*bon sens*“ ist die höchste und einzige Wissenschaft als *Theoria des Seins* unverständlich, weil er von der Wissenschaft nur einen Orientierungsdienst hinsichtlich der gegenständlichen Wirklichkeit seiner sozialen Lebenswelt erwartet, nicht jedoch eine Revolution dieser Lebenswelt, wodurch zuletzt der praktische Umgang mit *den* Gegenständen in der *Theoria des* (absoluten) Gegenstandes aufgeht (vgl. LP 152f.). Der „*bon sens*“ hat also kein *Interesse*, zur letzten Einheit – zur Vernunft in Gestalt des absoluten Gegenstandes – durchzudringen, von der her die Wirklichkeit als das „absolut Erkennbare“ (LP 153) erscheinen würde. Deshalb führt die Einstellung des „*bon sens*“ zuletzt zu erkenntnistheoretisch gewendeten philosophischen Lehren: „Absoluter Skeptizismus, absoluter Materialismus, absoluter Idealismus gehen letztlich auf – sich der Kategorie der Diskussion bedienenden – Reprisen der Kategorie des *Gegenstands* durch den *bon sens* zurück; es sind nicht philosophische, sondern wissenschaftliche Systeme, weil sie von der Wissenschaft des *bon sens* ausgehen, um zum Absoluten der Wissenschaft der Diskussion zu gelangen, zur Totalität von nicht-widersprüchlich angeordneten Thesen. Sie alle wollen erklären, wie der Mensch eine Erkenntnis der Wirklichkeit haben kann – dabei ist dies die einzige Sache, die für die Philosophie im strengen Sinne keiner Erklärung bedarf.“ (LP 154) Die erkenntnistheoretische Reprise ist also von der Einstellung des „Gegenstands“ streng zu trennen. Denn in der Ersten Wissenschaft gibt es kein verständliches Erkenntnisproblem, da sich der Mensch immer

¹ Zum begriffsgeschichtlichen Wandel der Ersten Philosophie von der Metaphysik zur Erkenntnistheorie vgl. Gethmann 1972.

schon *im* absoluten Gegenstand *versteht*.¹ Durch das Eingestelltsein ins Sein, das als absoluter *logos*-Gegenstand gedeutet ist, wird die begegnende Wirklichkeit intelligibel und erschließt sich die Welt. Dies ist die Grunderfahrung, die sich in der Einstellung des „Gegenstands“ artikuliert.

Im Hinblick auf das Thema der Ersten Philosophie sei ein kurzer Vorgriff erlaubt. Die erkenntnistheoretisch gewendete Erste Wissenschaft ist nicht als wahre Erste Philosophie aufzufassen, da sie auf unthematisierten Vorurteilen bezüglich des Verhältnisses zwischen Erkennendem und zu Erkennendem beruht (Subjekt-Objekt-„Spaltung“). Aber ist nicht schon die Erste Wissenschaft, die als Theoria des Seins der Einstellung des „Gegenstands“ entspricht, die gesuchte Erste Philosophie? Die oben bereits angezeigte Unterscheidung zwischen Philosophie und Metaphysik macht jedoch sichtbar, dass „Erste Wissenschaft“ und „Erste Philosophie“ aus sachlichen Gründen nicht synonym sind. Die Erste Wissenschaft ist auf die Gegenstände und deren Wissenschaften bezogen. Sie fundiert Letztere, indem sie Erstere auf ihre metaphysischen Kategorien (oberste Gattungen des Seienden) hin analysiert und dabei zuletzt auf letzte transzendente Gegebenheiten (Transzendentalien) stößt (vgl. LP 155). Das *Verstehen von Sein*, das diese einheitliche Blickbahn allererst eröffnet, ist für alle erstwissenschaftlichen Analysen eine operative Grundlage, kann aber nicht ohne eine fundamentale Einstellungsänderung selbst zum Thema werden, denn das Verstehen des Seins *qua Gegenständlichkeit* ist durch die ausstrahlende Realität des absoluten Gegenstandes, in dessen Wirkungskreis das Denken in der aktuellen Einstellung tritt, gleichsam gesichert und befestigt. Der ‚seiendste‘ Gegenstand stützt in seiner Mächtigkeit das Verstehen des Seins. Letzteres führt daher geradewegs immer zu Ersterem zurück. In dieser Perspektive erscheint die ‚symbolische Tautologie‘ in einem hermeneutischen Zirkel von Sein (als Verstehen von Gegenständlichkeit) und Seiendem (als Gegenstand) befangen. Vor diesem Hintergrund zeichnen sich die Konturen einer möglichen Ersten Philosophie ab: Sie wird aus dem Bannkreis des ‚Seiendsten‘ entfliehen müssen, indem sie den operativen Seinsbegriff thematisiert. Doch worin könnte ein solcher Bruch mit der symbolischen Tautologie motiviert sein? Auf dem Weg vom „Gegenstand“ zum „Absoluten“ – mit Hegel gesprochen: vom Absoluten qua Substanz zum Absoluten qua Subjekt – ist das Schicksal der ‚symbolischen Tautologie‘ weiter zu verfolgen.

¹ Vgl. LP 154. Weil spielt hier mit dem Doppelsinn von „comprendre“ als „verstehen“ bzw. „enthalten“: „[...] Mensch und Welt sind nicht getrennt, und der Mensch versteht sich (in den beiden Bedeutungen dieses Ausdrucks) durch den Gegenstand, und keinesfalls den Gegenstand durch den Menschen.“

c) Vom „Gegenstand“ zum „Absoluten“: Drei Stufen der ontologischen Reflexion

In Bezug auf die Reihe der in der *Logik der Philosophie* auf den „Gegenstand“ folgenden Kategorien/Einstellungen – „Das Ich“, „Gott“, „Bedingung“, „Bewusstsein“, „Geist“, „Persönlichkeit“ – vollziehen wir nun, wie bereits im Grundlegungskapitel angekündigt (*siehe oben Seite 185ff.*), eine Ökonomisierung im hegelschen Geiste, indem wir sie als Kategorien der Reflexion auf die Vollendung und Totalisierung der Reflexion in der Kategorie des „Absoluten“ hin lesen, sodass also die letztgenannte Kategorie von nun an als teleologischer Horizont der Erläuterungen erscheint. Darin folge ich Kirscher, der in seiner Systematisierung der Kategorien der Reflexion vor diesem Hintergrund drei Grade oder Stufen der Reflexion unterscheidet:¹

- I. Reflexion erster Stufe: „Gott“ und „Bedingung“;
- II. Reflexion zweiter Stufe: „Bewusstsein“ und „Geist“;
- III. Reflexion dritter Stufe: „Persönlichkeit“ und „Das Absolute“.

Hinzuzufügen ist, dass er die bis jetzt behandelten Kategorien, die den Kategorien der Reflexion vorausgehen, zum Einen als „primitive“ Kategorien – entsprechend meiner Systematisierung sind dies die „Kategorien des Beginns“ –, zum Anderen als „griechische“ Kategorien bzw. Kategorien der einfachen (absoluten) Vernunft zusammenfasst.² Hier gibt es jedoch offensichtlich einen Widerstreit zwischen Kirschers und der von mir vorgeschlagenen Systematisierung, der einer Rechtfertigung bedarf: Während Kirscher die Kategorie des „Ich“ als letzte der griechischen Kategorien und somit als bloße Anwendung der absoluten Vernunft versteht, möchte ich zeigen, inwiefern diese Kategorie bereits als Ausgangspunkt und integraler Bestandteil der Reflexion erster Stufe verstanden werden muss. Diese alternative Sichtweise wird im Übrigen auch damit zusammenhängen, dass hier sowohl die Kategorien der Vernunft als auch die Kategorien der Reflexion *als Kategorien der Ontologie* – und damit im Rahmen einer sie verbindenden Grundthematik – gedeutet werden.

Für Kirscher liegt das Kriterium für die Unterscheidung der *griechischen* Kategorien von den *reflexiven* Kategorien in der Frage, ob die Freiheit in der betreffenden Einstellung anerkannt wird. Denn erst wenn die Freiheit *als das Andere der Vernunft* gleichsam in Gestalt eines Angelpunktes etabliert ist, ist die Bedingung für ein reflexives Verständnis der Vernunft, nämlich ein *Sich-in-der-Vernunft-Verstehen* möglich. Allerdings deutet Kirscher diesen Standpunkt der Freiheit von vornherein als einen Standpunkt der Wahlfreiheit, der ein sich wissendes, also zu sich zurückge-

¹ Vgl. Kirscher 1989, 257–300.

² Vgl. Kirscher 1989, 254.

kehrtes Ich voraussetzt: „In den griechischen Kategorien erläutert sich die Lehre diskursiv, wird zur Philosophie, und denkt sich als solche. Aber sie denkt nicht vom Standpunkt ihres Anderen. Die philosophische Behauptung der Vernunft weiß sich noch nicht als Behauptung der Freiheit. Die Philosophie, könnte man sagen, versteht sich nicht als Philosophie, weil sie in ihrer Unschuld die Positivität des Bösen, die für den Menschen reale Möglichkeit, sich frei von der Vernunft abzuwenden, nicht kennt.“¹ In diesem Vorverständnis der Freiheit als Wahlfreiheit (der Wahl eines Subjekts zwischen Zuwendung zur und Abwendung von der Vernunft) liegt jedoch eine *Überbestimmung* der Struktur der Reflexion vor, die hier nicht gerechtfertigt ist, da diese Erläuterung nicht an den jetzt zu verhandelnden Einstellungen selbst Maß nimmt, um deren immanenten Sinn zu explizieren, sondern vom Standort einer möglichen späteren Kategorie/Einstellung und deren (einseitigem) Verständnis von Reflexion aus urteilt (Reprise-Standpunkt). Dieses Vorverständnis findet in einer anderen Passage seinen deutlichen Ausdruck: Die griechischen Kategorien einschließlich der Kategorie des „Ich“, heißt es da, „gelangen nicht zur reflexiven Struktur der *Subjektivität*. Die Reflexion in Richtung der Vernunft kommt, hat sie ihr Ziel einmal erreicht, nicht auf sich selbst zurück, sei es nun am immer wieder aufgeschobenen Ende der Diskussion, des Aufstiegs zum Gegenstand, der Selbstverneinung des Ich. Ist das Ziel erreicht, ist alles vollbracht. Die Philosophie geht zu Ende. Die Weisheit kehrt zum Schweigen der Übereinstimmung und der Wahrheit zurück. Die Frage nach dem Sinn der Wahrheit läuft nicht auf das philosophierende Subjekt zurück.“² „Reflexion“ ist für Kirscher demnach wesentlich eine der Subjektivität zugehörige Struktur, wobei dieser Strukturcharakter selbst gerade fraglich bleibt. Ebenso wird deutlich, dass Kirscher die Reflexion weniger als eine – die Subjektivität konstituierende – existenziale Struktur, sondern vielmehr als eine existenzielle Bewegung versteht, die zwei komplementäre Momente umfasst: den *Ausgang* eines Ich zu einem Anderen und seine *Rückkehr* zu sich. Dass jedoch diese rein existenzielle Definition der Reflexion, die sich in der Rolle der Wahlfreiheit niederschlägt, nicht weit trägt, wird darin ersichtlich, dass Kirscher selbst in der gerade zitierten Passage bezüglich der griechischen Kategorien von einer „Reflexion in Richtung der Vernunft“ spricht. Darin liegt das implizite Zugeständnis, dass die Reflexion einstellungsmäßig schon gegenwärtig ist (dies aber, wie zu zeigen ist, erst beginnend mit dem Selbstgefühl in der Einstellung des „Ich“), dass sie also als eine existenzial-ontologische Struktur gefasst werden muss, die allen möglichen existenziellen Modifikationen durch die Wahlfreiheit zugrunde liegt. Mit anderen Worten, die Reflexivität ist im Grunde keine Struktur, die dem Subjekt zu eigen ist, sondern eine Struktur der Offenständigkeit (der ontologischen Freiheit), die weder dem wählenden Subjekt noch dem Gegenstand der Wahl (der Vernunft) zugehört.

¹ Kirscher 1989, 254.

² Kirscher 1989, 266.

Die an Kirscher angelehnte Ökonomisierung der folgenden Einstellungen unter dem Titel „Kategorien der Reflexion“ ersetzt jedoch nicht einen einseitigen Aspekt (Reflexion als existenzielle Wahl) durch einen anderen (Reflexion als existenziale Struktur der Offenständigkeit), sondern hat den Sinn, den sachlichen Zusammenhang, der den Einstellungen immanent ist, aufzuzeigen. Hierbei kann nicht als Kriterium gelten, ob die Einstellung selbst diesen Zusammenhang versteht. Ein solches Verstehen gibt es in der Einstellung des „Ich“ ganz offensichtlich nicht: „Die Vernunft ist die absolute Perspektive: Das Andere der Vernunft wird auf die Vernunft zurückgeführt. Das *Ich* überwindet diese Grundkonzeption weder in seinem Diskurs noch in seiner Handlung. Es erfasst nicht seine eigene Kategorie. Es gelangt nicht zu diesem Verständnis der Vermittlung durch den Anderen [...]“¹ Die Frage ist aber nicht, ob die Einstellung ihre eigene Kategorie erfasst (ein Anspruch, der erst am Ende einer Logik der Philosophie legitim gestellt werden kann), ob also die Einstellung ein explizites Verständnis ihrer Reflexivität hat, sondern ob die Reflexivität für die Einstellung konstitutiv ist, ob sich also der Sinn der Einstellung nur in Rekurs auf die reflexive Struktur verständlich machen lässt. Die Ökonomisierung darf also den Einstellungen nicht einen anderen als den bereits in ihnen enthaltenen Sinn unterschieben, sondern darf nur mit einem solchen Grundbegriff operieren, der das Vermögen hat, den Sinn der betreffenden Einstellungen zum Vorschein kommen zu lassen. Als ein solcher wird hier der Begriff der Reflexion als existenzial-ontologischer Struktur der Offenständigkeit erprobt. Wenn es mit seiner Hilfe gelingt, die Reihe der nun folgenden Einstellungen besser zu verstehen, dann ist dies ein Argument dafür, *erstens* die Kategorie des „Ich“ als *Geburt der Reflexion* anzusetzen,² und *zweitens* den größeren Zusammenhang der griechischen und reflexiven Kategorien als *Kategorien der Ontologie* verständlich zu machen. Anders als bei Kirscher, dessen existenzielles Vorverständnis der Reflexion dazu führt, die Kategorien der Reflexion als fortschreitende Abwendung von der Ontologie und als zunehmende Entdeckung der Wahlfreiheit zu deuten – mit dem Resultat, dass die absolute, hegelsche Reflexion am Ende dieses Wegstücks wie ein Rückfall in die Ontologie erscheinen muss –, kann hier der Weg von der absoluten Vernunft zur absoluten Reflexivität als der kontinuierliche Weg einer ontologischen Grundthematik verstanden werden: Die Stufen der Reflexion sind Fortschritte im Versuch, in die existenziale Struktur der Offenständigkeit tiefer einzudringen.

¹ Kirscher 1989, 254.

² Dies im Übrigen entgegen dem Wortlaut Weils, der ausdrücklich erst die Kategorie „Gott“ als „Geburt der Reflexion“ (LP 186) anspricht. Andererseits spricht Weil später aber auch vom „Hervortreten der Reflexion im *Ich*“ (LP 349).

α) Reflexion erster Stufe: „Das Ich“, „Gott“ und „Bedingung“

αα) „Das Ich“ als existenziale Reflexion des Gefühls in der Vernunft (Sinnfrage)

In den Einstellungen der „Diskussion“ und des „Gegenstandes“ wurde die Vernunft zwar sehr verschieden gefasst, aber sie bildete beide Male den absoluten Referenzpunkt, von dem her der Mensch seine Welt verstand. Die Vernunft erschien das eine Mal als die symbolisch strukturierte Sprache, als das absolute Medium, das alle Gegebenheiten subjektiver und objektiver Art in sich verschlingt. Das andere Mal erschien sie als die entgegenstehende absolute Wirklichkeit, die sich im Menschen denkt. Ein Übergang in eine neue Einstellung findet statt, wenn *sich* der Mensch als etwas unmittelbar Gegebenes *vorfindet* und die daraus erwachsende neue Perspektive festhält: „Das *Ich*, so wie es sich findet, sucht die Vernunft für sich selbst.“ (LP 157) Dieses Ich ist nicht reflexiv vermittelt, sofern man unter „Reflexion“ versteht, dass ein Ich in einem existenziellen Vollzug zum Gegenstand seiner selbst wird, sondern ist in diesem Sinne ganz und gar ein präreflexives Ichgefühl. Das Ich wird in der neuen Einstellung nicht in dem, was und wie es ist, zum Thema des Denkens, sondern wird zum gefühlten Ausgangspunkt für jedes Thema des Denkens und damit zum Maß des *Sinns* einer jeden möglichen philosophischen Frage: „[...] für ihn [den Menschen] hat jedes Resultat nur Sinn in Bezug auf ihn“ (LP 158). Dies ist jedoch nicht gleichbedeutend mit einer reflexiven Bewertung der Resultate des vorbehaltlos gegenständlich gerichteten Denkens, sondern mit einer Umstrukturierung der Stellung zum Denken bzw. überhaupt mit einem ersten grundlegenden Verständnis der Struktur der Frage: Das Denken ist nicht das, was sich in einem Fremden (in mir) selber denkt, also der Vollzug „einer Perspektive, die nicht die meine ist, die niemandes ist, die jede Perspektive transzendiert“ (LP 157f.), sondern *ich bin es*, dem sich die Frage stellt. Zuvor war das Denken der wichtigste Teil des Seins; nun „muss es in den Menschen zurückkehren“ (LP 159). Dies heißt aber nichts anderes, als dass das Denken mit einer Gegebenheit beginnt, die bei allen Modifikationen im Gedachten für den Sinn seines Vollzugs konstitutiv bleibt: Es gibt hier eine dunkle Gegebenheit, die sich in der Vernunft reflektiert. Diese Gegebenheit, die zum konstituierenden Moment des Denkens wird, ist angemessen als *Ichgefühl* zu charakterisieren, weil sie nicht ein in der Welt vorhandenes und beliebig vorfindliches Faktum bezeichnet, sondern nur im und als Gefühl ist. Jedes Gefühl ist existenzial wesentlich Ichgefühl bzw. gefühlte Existenz (vgl. LP 157), da es nichts anderes bedeutet als ein unthematisches Vor-sich-selbst-gestellt-Sein im Medium eines Themas. Wenn hier von „Ichgefühl“ die Rede ist, dann meint dies also nicht ein Selbstgefühl des Ich (*genitivus obiectivus*) als eines besonderen thematischen Vollzugs des Gefühls, sondern das Gefühl schlechthin, insofern zu ihm existenzial ein Ich als Sich-Fühlendes gehört.

Es wurde gerade gesagt, dass eine Gegebenheit im Gefühl sich in der Vernunft *reflektiert*. Angesichts des oben erläuterten *nicht-selbstreflexiven* Charakters des hier im Spiel befindlichen Ichs

muss diese Formulierung gerechtfertigt werden. Zu beachten ist, dass nicht gesagt wird, dass das im Gefühl Gegebene mit dem Denken beginnt, dass das Gegebene, das als das Ich ist, denkt, sondern gerade umgekehrt: dass das Denken mit einem Gegebenen beginnt. Das Ich, *dem* sich die Frage stellt, ist nicht unmittelbar das Ich, *das* die Frage stellt. Die subjektivistische Interpretation der Reflexion, die vom faktischen Bezug von Gefühl und Vernunft auf den Subjektcharakter des Gefühls für die Vernunft, also auf das *cogito* als Grundlage der Reflexion schließt, muss hier strikt in Epoché gesetzt werden. Dann kann aber nur mehr soviel gesagt werden: Es ist das Denken, das mit dem im Gefühl Gegebenen beginnt und beginnen muss. Diese Perspektive erscheint nur für eine neuzeitliche Subjektphilosophie, für die das *cogito* den selbstverständlichen Ausgangspunkt bildet, ungewöhnlich, ist aber durch unser philosophielogisches Herkommen von den griechischen Kategorien vollkommen einsehbar. Denn es ist angesichts der etablierten einfachen absoluten Vernunft selbstverständlich nicht das *cogito*, das sein Anderes findet und sich in ihm reflektiert, sondern die Vernunft selbst, die *ihrem* Anderen begegnet und sich in ihm reflektiert. Dieser fremdartigen Reflexion darf nicht das *cogito*-Modell untergeschoben werden, da nichts in der Sache Liegendes es rechtfertigt, das hier mit dem Namen „Vernunft“ Bezeichnete als ein Subjekt aufzufassen, von dem die Reflexion ausgeht und in das sie zurückkehrt. Dies wäre ein Denken des Denkens, das in Wahrheit gerade nicht mehr mit dem Gegebenen beginnt, und liefere auf eine Reprise der Einstellung des „Gegenstands“ hinaus. Dagegen muss hier gelten: Die *Struktur der Reflexion* des Gefühls in der Vernunft, die für die Einstellung des „Ich“ konstitutiv ist, lässt sich auf keinen ihrer Pole reduzieren. Das Ich der gegenwärtigen Einstellung ist also nicht zu verstehen als ein Subjektpol, der sich zuerst im Gefühl vorfindet, um sich dann nachträglich in der Vernunft zu reflektieren. Dann wäre der Bezug zur Vernunft nicht notwendig, da sich das Ich bereits im Gefühl gegeben ist, sodass die Beziehung zur Vernunft als eine existenzielle Entscheidung in Wahlfreiheit aufzufassen ist. Dabei würde es sich jedoch um einen philosophielogischen Anachronismus handeln, um eine Reprise, die die Einstellung des „Ich“ von einem vorweggenommenen subjektivistischen Freiheitsgefühl aus deutet. Dagegen wird aus der Darstellung Weils deutlich, dass die Einstellung des „Ich“ keine andere Freiheit kennen kann als die Freiheit *in* der Reflexion, d.i. die Befreiung durch Einsicht in die Notwendigkeit (vgl. LP 163) bzw. durch transzendierendes Verstehen des im Gefühl Gegebenen *in* der Vernunft. Dies ist aber gerade keine Freiheit *zur Wahl* der Reflexion. Die Reflexion steht nicht zur Wahl, sondern ist die Struktur, durch die das Ich *ist*. Das fundamentale Ich, das mit der Einstellung des „Ich“ erreicht wird, ist also kein Pol in einem Verhältnis, sondern ist das Verhältnis selbst:¹ die Reflexion des Gefühls in der Vernunft.

¹ Vgl. dazu kontrastierend Kierkegaards Definition des reflexiven Selbst: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.“ (Kierkegaard 2005, 31)

Der Mensch *ist* dieses Spannungsverhältnis, *ist* Reflexion, die nicht mit sich selbst beginnt. Das Thema dieser Einstellung ist nicht das konkrete, sondern das allgemeine Individuum, nicht das besondere Ich, sondern der Mensch in seiner Struktur der Jemeinigkeit.¹ Da für das Ich der Einstellung nicht ein besonderes Gefühl konstitutiv ist, sondern das Dass des Gefühls (als einer Gegebenheit für die Vernunft), ist das Ich der „ewige Mensch“ (LP 166), nämlich das, was alle Menschen teilen: die Struktur der Jemeinigkeit im Bezug von Vernunft und Gefühl. Ebenso wie das Gefühl eine unentrinnbare Gegebenheit für alle Menschen ist, ist auch die Vernunft keine nachträglich zu wählende – das Gefühl existenziell modifizierende – Option, sondern etwas, was allen Menschen gemeinsam ist. Zwar ist die Vernunft ein Vermögen, das einen existenziellen Vollzug verlangt. Doch dieser Vollzug hat nicht das Ziel, das Vermögen existenziell zu modifizieren, d.h. eine von mehreren Möglichkeiten zu verwirklichen, sondern er hat nur das Ziel, im jeweilig-jemeinigen Dass des Gefühls die Wirklichkeit der Vernunft hervortreten zu lassen. Deshalb ist auch die mit der Tradition identifizierte existenzielle Unwissenheit noch ein Zustand der Vernunft, und zwar als eine „unvernünftige Vernunft (*raison déraisonnante*)“ (LP 161), die der „vernünftigen Vernunft“, die existenziell im Leben des Weisen zum Ausdruck kommt, entgegengesetzt ist. Die Figur des Weises ist nun das Bild eines idealen Menschen, der die Vernunft im Gefühl vernünftig lebt, für den die Welt dadurch einen Sinn hat (vgl. LP 162), einen beständig gegenwärtigen Sinn (vgl. LP 166), da jede Situation (als Gegebenheit eines Gefühl) von Neuem dazu herausfordert, vernünftig mit ihr umzugehen, und das heißt: sie in der Vernunft *sich* reflektieren zu *lassen*. Dabei lassen sich zwei authentische existenzielle Modi (ohne aktualisierende Modifikation, d.h. ohne ein reprisenhaftes Verständnis, das den Modus als die Freiheit einer Wahl auffasst, die eine bloße Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt) unterscheiden, die philosophiehistorisch mit den Titeln „Epikureismus“ und „Stoizismus“ verbunden sind (vgl. LP 165):

- I. Der Epikureismus legt den Akzent auf die *animalitas* (vgl. LP 161f.), indem er das durch die Tradition pervertierte Begehren (*désir*) sich in der Vernünftigkeit der natürlichen Bedürfnisse (*besoin*) reflektieren lässt – das Animalische ist das in Wahrheit Vernünftige.
- II. Der Stoizismus hingegen legt den Akzent auf die Vernunft selbst (vgl. LP 162–165), indem er die in der *animalitas* gründenden Gefühle des Begehrens und der Angst sich in der kosmischen Weltvernunft reflektieren lässt, sodass sie ihren Stachel verlieren: „Weltseele und Menschenseele entsprechen sich, und auf dieser Entsprechung basiert die Möglichkeit des

In diesem Sinne ist das Ich der gegenwärtigen reinen Einstellung kein Selbst. In ihr verhält sich das Verhältnis noch nicht zu sich selbst, sondern geht ganz darin auf, Verhältnis zu sein. Mit anderen Worten, es geht dem Ich nicht wie dem Selbst um existenzielle Modifikationen der es konstituierenden Struktur, sondern archaisch um das befreiende Glück des Verstehens der existenzialen Struktur.

¹ Vgl. Heidegger, 1993, 41f.

menschlichen Glücks. [...] es gibt kein Unglück für den Menschen, der sein Leben vom Standpunkt der Vernunft betrachtet.“ (LP 163)

Letztlich kommen beide Modi in dem Versuch überein, Vernunft und Natur existenziell zu identifizieren, um derart die beiden konstitutiven Strukturmomente des Ich – Vernunft und Gefühl bzw. *rationalitas* und *animalitas* – zu versöhnen. Beides sind „Handlungen des Menschen über sich selbst“ (LP 168, vgl. 165), die – um den roten Faden wieder aufzunehmen – eine ‚Tautologie‘ setzen, nur dass diese Tautologie jetzt nicht mehr wie in den Einstellungen der „Diskussion“ und des „Gegenstands“ symbolisch-begrifflich expliziert werden muss, sondern primär existenziell wirksam werden soll. Das Ziel der Einstellung ist deshalb nicht die Wissenschaft um ihrer selbst willen (*theoria*), sondern die Wissenschaftlichkeit des Existenziellen (vgl. LP 159), gemäß einer Wissenschaft, die nun die praktische Funktion hat, auf diesem Weg der Versöhnung Anweisungen zu geben. Doch beide Varianten führen in die Aporie, da beide darin bestehen, das Spannungsverhältnis der existenzialen Reflexion durch die Identifikation mit einem der beiden Pole (epikureisch: Identifikation mit dem *zōon*; stoisch: Identifikation mit dem *logos*) existenziell zu schließen. Letztlich handelt es sich daher um eine Versöhnung des Unversöhnlichen (vgl. LP 161): „[...] das Leben ist immer erfüllt vom Kampf zwischen dem Gefühl des Unglücks, das sich als Vernunft will, und dem Unglück selbst. Niemals wird der Philosoph zum Weisen. Er ist immer auf dem Weg (*route*), kommt niemals an. Auf diese Art ist er er selbst für sich selbst – trotz seiner selbst (*malgré lui-même*). Er ist er selbst, weil er sich als das Gefühl, das er verneint, weiß; er *lebt*, weil es ihm nicht gelingt, das zu sein, was er sein will.“ (LP 168) Das Ich ist weder einfach Gefühl noch einfach Vernunft, sondern das sich verneinende Gefühl, hegelisch ausgedrückt: die existierende oder daseiende Negation.

Auf der Basis dieser Erörterungen lässt sich nun die Stellung der Einstellung des „Ich“ im Rahmen der Kategorien der Reflexion besser verstehen. Es wurde bereits die Hypothese vorgebracht, dass diese Einstellung entgegen dem Wortlaut Weils als „Geburt der Reflexion“ zu verstehen ist (*siehe oben Seite 255ff.*). Dies ist nun zu präzisieren. Sie ist die Geburt der Reflexion, insofern sich in ihr erstmals das Ich zeigt, das existenzialer Ausdruck der Reflexion ist. Die ontologisch-existenziale Struktur der Reflexion ist bei dieser Geburt mit einem Schlage vollständig da, jedoch wird die erstmals herausgeforderte existenzielle Antwort dieser Struktur nicht gerecht. In der Ökonomisierung als Kategorien der Reflexion kommt es aber nicht auf diese existenziellen Modi an, sondern auf die in ihnen unthematisch durchscheinende existenzial-ontologische Struktur, die sich in dieser Einstellung als Struktur des Ich erstmals zeigt, ohne jedoch damit schon zur vollen Gegebenheit gekommen zu sein. Entdeckt wird eine ontologische Reflexion, die sich hier als Wesen des Ich anzeigt, ohne sich in dieser begrifflichen und existenziellen Konstellation an-

gemessen fassen zu lassen, wie an den aporetischen existenziellen Antworten symptomatisch abzulesen ist. Der Problemgehalt dieser ontologischen Reflexion wird deshalb in der nächsten Kategorie neu aufgerollt werden müssen.

Ein Ich zu sein, bedeutet, in einem existenzialen Bezug von Gegebenheit (Gefühl) und Transzendenz (Vernunft) zu leben. Darin scheint der irreduzible Kern der gegenwärtigen Einstellung zu liegen, eine Einsicht, die sich bis zum Ende der *Logik der Philosophie* nicht verlieren, sondern nur vertiefen kann. *An sich* ist dieser existenziale Bezug *Reflexion*, jedoch ist dies eine Reflexion, die weder vom Ich als Subjekt ausgeht noch in der Anerkennung des Ich als Ich resultiert. Aus diesem Grund klassifiziert Kirscher die Einstellung des „Ich“ nicht als Kategorie der Reflexion, sondern als letzte Gestalt der griechischen Kategorien, die dadurch charakterisiert sind, dass in diesen Einstellungen „das Andere der Vernunft sich vor oder in der Vernunft nur vernichten kann“¹. Dagegen ist nur einzuwenden, dass bereits der Kategorientitel („Das Ich“) deutlich macht, dass *das Andere der Vernunft in Gestalt des Ichgefühls* für die Einstellung konstitutiv ist und deshalb durch alle existenzielle Modi hindurch zwar nicht existenziell, aber doch existenzial anerkannt wird. Das Andere der Vernunft ist gegeben und reflektiert sich in der absoluten Vernunft. Das Andere der Vernunft will sich also zwar existenziell „vernichten“, aber es bleibt existenzial in Gestalt des Ichgefühl eine irreduzible Gegebenheit.

ββ) Die ontisch-ontologische Reflexion des Menschen in „Gott“ (Sinndimension)

Mit der Einstellung des „Ich“ ist eine existenziale Struktur (Sich-in-einem-Anderen-Reflektieren) erreicht, deren ontologischer Sinn jedoch noch unbestimmt ist. In der Fassung des „Ich“ gelang es nicht, die Strukturmomente existenziell zu versöhnen, ohne das „Sich“ mit der absoluten Vernunft zu identifizieren. Die strukturimmanente Alterität wurde auf die strukturimmanente Identität zurückgeführt. Der diskontinuierliche Fortschritt zu einer neuen irreduziblen Einstellung/Kategorie geschieht daher so, dass die existenzialen Strukturmomente und der ontologische Sinn der Reflexion derart neu gefasst werden, dass das existenzial anerkannte Ich auch existenziell als konkretes Ich Anerkennung erfährt. Die in der Einstellung des „Ich“ eröffnete Grundkonstellation mit dem Fokus auf das Ichgefühl bleibt also erhalten und wird jetzt existenziell realisiert. Die Frage lautet: Wie muss die ontologische Reflexion beschaffen sein, damit dem Ichgefühl als solchem Anerkennung widerfährt?

Die Antwort darauf ist die Einstellung „Gott“, die in menschlicher Vollzugsperspektive besser als Einstellung des Glaubens anzusprechen ist: Das gegebene Ichgefühl findet erst dann Anerkennung, wenn es sich nicht nur in der absoluten Vernunft reflektiert, sondern in einem anderen,

¹ Kirscher 1989, 253.

„absoluten Ich“ (LP 175), das als mein Schöpfer mich will. Das Ich kann erst dann für sich selbst sein, sein Ich als existenzielle Freiheit übernehmen, wenn es das angesprochene Du für ein transzendentes Ich ist, in dem Vernunft, Gefühl und Wille eins sind (vgl. LP 176). Das gegebene Ich „weiß sich erkannt“ (LP 188) durch eine „schöpferische Vernunft“ (LP 176). Mit dem Gefühl des Anerkannt-seins des Anderen der Vernunft als Ich wandelt sich auch das Verständnis des Reflexionsmediums, der Vernunft: Der *logos* ist nicht mehr wie in der Einstellung des „Ich“ eine rein betrachtende Vernunft (vgl. LP 163), sondern ist Wille, denn das reflektierende Ich entdeckt sich als *Bild* dieses Willens, als „Bild der Transzendenz im Endlichen“ (LP 176). Das Entscheidende ist hier, dass sich das Ich nicht unmittelbar als solches findet, sondern nur vermittelt durch die „Reflexion in Gott“ (LP 187). Ich finde mich als geschaffenes Bild des absoluten Ich. Ich bin mir selbst gegeben, weil ich vor (*coram*) einem Anderen bin, der mich als sein Bild im Endlichen will. Erst in diesem gewandelten Bezug kann der Mensch sein Gefühl als ein *humanum* bejahen, während zuvor sein Gefühl zwar den Ausgangspunkt bildete, im stoischen oder epikureischen Vernünftig-werden aber schließlich zu verneinen oder einzuklammern war.

Diese Integration des Gefühls in die Menschlichkeit bedeutet die Entdeckung der Freiheit. Freiheit ist nicht mehr unthematisch dasjenige, was sein würde, wenn ich vollendet vernünftig wäre, wird also nicht mehr – vernichtend – identifiziert mit der Notwendigkeit der betrachtenden Vernunft, sondern ist *hic et nunc* der Grund meiner Gefühle und meiner faktischen Lage. Denn als Bild des absoluten Ich fühle ich mich verantwortlich für all das, was ich konkret bin. *Coram Deo* habe ich mich selbst so zu übernehmen, wie ich bin. Deshalb sagt Weil, dass sich in der Einstellung des Glaubens „die Freiheit zum ersten Mal zeigt“ (LP 184f.). Näherhin erscheint sie als „Gefühl der freien Verantwortlichkeit“ (LP 186) für alles, was ich konkret bin. Damit wandelt sich die Erfahrung des Unglücks, die Ausgangspunkt für das Vernünftig-werden des „Ich“ bildete, zu einer Erfahrung der Schuld: *Ich muss gesündigt haben* – dies ist die einzige Erklärung für meinen faktischen Zustand, für den ich mich verantwortlich fühle. Das bedeutet auch, dass die Freiheit „in diesem Stadium als Problem, nicht als Fundament“ (LP 185) entdeckt wird. Die Sünde ist Signum der Freiheit nur als Signum der „verlorenen Freiheit“ (LP 187). Der Mensch ist für seine faktische Existenz verantwortlich, aber diese faktische Existenz ist im Zustand der Sünde Unfreiheit. Die Freiheit hat also keinen existenziellen weltlichen Raum ihrer Aktualisierung, sondern reduziert sich auf das weltlose Gefühl der Verantwortlichkeit. Diese „Freiheit in Form des Gefühls“ (LP 189) ist leer, weil sie nur in ihrem weltlosen Wesen (in Gott) *als Freiheit* ist: „Nichts Konkretes ist wesentlich, und der Mensch *muss*, um frei zu sein, Innerlichkeit ohne Äußeres werden. Er weiß, dass sein Leben einen Sinn hat, aber dieser Sinn ist nicht für ihn. Sein Sein ist auf einen einzigen Punkt konzentriert: auf sein Herz.“ (LP 190)

Problematisch erscheint dabei allerdings Weils verfrühte dialektische Deutung des Zusammenhangs von Freiheit und Sünde. In Frage steht der Notwendigkeitscharakter des Abfalls von Gott: Muss der Mensch sündigen, um frei zu sein? „Seine Freiheit und sein Für-sich-sein realisieren sich nur um den Preis seines Abfalls: vollständig vereint mit Gott, hätte er nichts für sich selbst.“ (LP 176) Dies scheint aber eine ontologische Notwendigkeit des Abfalls zu implizieren, wo doch nur von einer epistemologischen Notwendigkeit des faktischen Abfalls die Rede sein kann. Es ist richtig, dass der Mensch „sich als Gefallener gegeben wird“ (LP 177) und dass er dieser Gottferne bedarf, um zu erkennen, dass er wesentlich in Gott ist. Aber diese Notwendigkeit des Falls für die Entdeckung der menschlichen Freiheit ist keine Notwendigkeit des Falles für die Menschwerdung schlechthin. Andernfalls würde von vornherein die Schöpfung, die ein Erbauen eines Bildes der Transzendenz im Endlichen ist, zum ersten Akt des Sündenfalls nivelliert. Deshalb kann vom faktischen Sich-geben-sein als Gefallener nicht darauf geschlossen werden, dass „sein Fall seine Würde“ (LP 177) ist, wie Weil dies tut. Das Gesündigt-haben-müssen ist deshalb nicht das Produkt einer theoretisch-theologischen Spekulation über den Ursprung des Menschen, sondern ist die Erfahrung einer ich-perspektivischen nachträglichen Notwendigkeit. In der Beschränkung auf das Gefühl in Gott liegt im Übrigen das Mystische der Einstellung (vgl. LP 180): In der Kategorie wird nicht Gott als ontologische Hypothese eingeführt, sondern allein das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (Schleiermacher) und der Verantwortlichkeit (Levinas) in einer Einstellung des Glaubens *als eine Reflexion in „Gott“* expliziert.

Die Freiheit, die sich in der Einstellung des Glaubens zum ersten Mal zeigt, ist Freiheit aus dem Bezug zur Quelle. Das Spannungsverhältnis, das bereits in der Einstellung des „Ich“ unthematisch als „gefühlter Gegensatz“ (LP 175) von Vernunft und Natur konstitutiv war, wird dabei erstmals anerkannt und bleibt erhalten. Denn das Ich ist durch die Schöpfung aus der Quelle entlassen, freigegeben; aber freigegeben wozu? Um als Kreatur zur Quelle zurückzudrängen. Die Realisierung der Freiheit ginge einher mit der Vernichtung der kreatürlichen Eigenraumes (Welt), da nur ein Leben in Gott, ein Leben aus der Quelle, das wesentliche Frei-gegeben-sein *als Kreatur* verwirklichen kann. Die bleibende Spannung drückt sich darin aus, dass sowohl der Aspekt der Differenz als auch der Aspekt der Einheit irreduzibel sind: Einerseits ist das so-seiende Ich als Geschöpf grundsätzlich vom Schöpfer für gut befunden, d.h. die Differenz zu Gott ist nicht *eo ipso* ein Sündenfall, sondern wird in der Einstellung des Glaubens als von Gott gewollt erfahren. Andererseits bleibt der Mensch als Geschöpf in Gott als seinem sein Wesen tragenden Grund, d.h. das Geschöpf ist wesentlich das Bild des Schöpfers und kann daher nur im Bezug zur Quelle es selbst sein. Genau diese Struktur des Sich-von-einem-Anderen-her-Verstehens scheint nun aber die Wesensstruktur der Freiheit zu sein. Denn es kann erst dann von Freiheit gesprochen werden, wenn sich der Mensch in einem Anderen reflektiert, einem Anderen, das sich dieser Re-

flexion zugleich entzieht und dadurch die ‚Vernichtung‘ des Reflektierenden verhindert, sodass letztlich der Reflektierende in dieser Reflexion sich selbst überlassen, d.h. *sich selbst gegeben wird*. Dieses sich entziehende Andere gibt im Entzug das Ich sich selbst. Es „bildet“ das Ich: Im sich entziehenden (d.h. unüberholbar bleibenden) Anspruch des Anderen kann das Ich sein, was es ist, nämlich der Austrag der Spannung seines Von-einem-Anderen-her-seins. Von einem Anderen her sich selbst gegeben sein, sich in Gott fühlen – dies ist die Freiheit, die in der Einstellung des Glaubens entdeckt wird. Das Heil liegt genau in diesem Bezug (vgl. LP 178f.), der durch den Entzug des transzendenten Anderen gerade nicht verlöscht, sondern im Gegenteil dadurch erst ein bleibender sein kann, weil so das Spannungsverhältnis aufrecht erhalten bleibt. Das nicht zu fliehende Spannungsverhältnis, das vormalig, in der Einstellung des „Ich“, die Antithese zum Glück war, wird also nun – im gewandelten Verständnis der ontologischen Reflexion – als das Heil selbst erfahren.

Während in der Einstellung des „Ich“ die erstmals aufgerissene Sinnfrage durch den stetigen Versuch der Auflösung des Bezugs, der für die Sinnfrage konstitutiv ist, beantwortet wird, kommt im bleibenden Bezug des Ichs zur Quelle, der die Einstellung des Glaubens charakterisiert, die *Dimension des Sinns* als eine ständige zum Vorschein. Wie Kirscher bemerkt, kann sich die Dimension des Sinns erst mit dem Erscheinen der Freiheit entfalten.¹ Auf der Basis seines subjektivistischen Freiheitsbegriffs scheint Kirscher jedoch den Sinn in der Folge als subjektivistische Bescheidung der Wahrheit zu deuten. Die Wahrheit erscheint dann als das unerreichbare An-sich, das zugunsten des Für-mich des Sinns verabschiedet wird. Dagegen ist einzuwenden, dass die in dieser Einstellung entdeckte Dimension des Sinns als ‚Wahrheit der Wahrheit‘ verstanden werden muss, als dasjenige also, was den Bezug zur Wahrheit als Wahrheit stiftet. Denn die in der Einstellung des Glaubens entdeckte Freiheit entfaltet nicht einen Eigenraum abseits der Wahrheit (= hier: Gott), sondern ist nichts anderes als der lebensspendende Bezug zur Wahrheit. Daher ist die mit der Freiheit zum Vorschein kommende Dimension des Sinns nicht das Merkmal der subjektiven Sphäre, des nun erstmals existenziell anerkannten Ichgefühls, sondern das Merkmal des Wahrheitsbezugs. Diese Bezüglichkeit („Sinn“) ist die Wahrheit der Wahrheit, da die Wahrheit erst in diesem Bezug *als Wahrheit ist*, theologisch gesprochen: da Gott erst in der Schöpfung als Gott, in dem, was er ist (unerschöpflicher Quellgrund), zur Erscheinung kommt.

Vor diesem Hintergrund ist allerdings die folgende Textpassage rechtfertigungsbedürftig: „[...] es gibt den Sinn der Wahrheit: *es gibt*, denn die Wahrheit erscheint nicht und kann nicht erscheinen; sie *ist* also nicht, sie *schafft* [...]“ (LP 188). Von Interesse ist hier zunächst, dass Weil das „es gibt (*il y a*)“ als Gegenbegriff zum „Erscheinen“ einführt: Da die Wahrheit nicht erscheint (nicht

¹ Vgl. Kirscher 1989, 265.

erscheinen kann), gibt es Sinn. Wenn man den ganzen Satz berücksichtigt, wird aber deutlich, dass hier der Sinn nicht als das subjektivistische Substitut der unerreichbaren Wahrheit an sich, sondern als Sinn *der Wahrheit* verstanden wird. Es wird also etwas über das Wesen der Wahrheit gesagt: Da es zum Wesen der Wahrheit gehört, nicht als sie selbst erscheinen zu können, ‚erscheint‘ sie in der Gestalt des Sinns. Dies besagt jedoch nicht, dass die Wahrheit ein seiendes Etwas hinter dem Sinn ist. Vielmehr ist die Wahrheit dasjenige, worin der Sinn seine Quelle hat. Diese unlösbare Spannung von Bezüglichkeit (*Sinn der Wahrheit*) und quellen-lassender, schaffender Instanz der Bezüglichkeit (*Sinn der Wahrheit*) ist die bleibende philosophische Einsicht, die mit der Einstellung des Glaubens zur Welt kommt. In der Bezüglichkeit des Sinns, die die ontologische Reflexion konstituiert, ist ein asymmetrisches Fundierungsverhältnis impliziert, weshalb das reflektierende Ich auf die Erfahrung der Offenheit – um in den Bezug des Sinns zur Wahrheit einzutreten – angewiesen ist.¹

Zugleich kommt in der Rede von der schaffenden Wahrheit, im Gedanken der Fundierung, auch der weiterführende philosophische Problemgehalt der Einstellung des Glaubens zum Vorschein. Dadurch, dass der existenzielle Fokus des Ichgefühls den Ausgangspunkt für die Neufassung der ontologischen Reflexion bildete, wurde die schaffende Wahrheit gefasst als anderes, „absolutes Ich“ (LP 175), also als ein Seiendes, das dem reflektierenden Ich zuletzt *äußerlich* bleiben muss, wenn nämlich die Rede von der Begegnung zweier Iche einen Sinn haben soll. Durch diese ichliche Fassung der Wahrheit wird die Problematik der Onto-Theologie importiert: Gott „existiert“ zwar nicht in einem raumzeitlichen Sinne, sondern „ist“,² aber dies kann nichts daran ändern, dass Gott, d.h. die die Bezüglichkeit stiftende Wahrheit, als ein Außen gefasst werden muss, das die Bezüglichkeit transzendiert und das daher nicht im weltlichem Raum, sondern in einem eigens aufgespannten Innenraum erfahren wird. Das Problem besteht darin, dass dadurch die Bezüglichkeit – die Dimension des Sinns – nicht als sie selbst zur Geltung kommt, sondern immer nur distorsiv vom Anderen her (von der Wahrheit), das zwar zurecht als Fundierendes erscheint, aber dies doch immer nur als ein in diesem Bezug Offenbares ist. Die ontologische Reflexion (in Gott) wird so durch ein ontisches Verhältnis durchkreuzt: Das intimste Innen, auf das die Einstellung des Glaubens öffnet, ist ein Außen. In Weils Formulierung: „In der Kategorie Gottes überwindet der Mensch also nicht nur das ihm Begegnende, sondern er überwindet sich selbst in der Totalität seiner Existenz. Aber er überwindet sich, um sich zu sehen, das heißt: seine Selbstinterpretation ist reflektiert. Es ist klar, dass diese Reflexion nicht vollständig ist, da sie für sie selbst in einem ihr äußerlich Seienden geschieht.“ (LP 187)

¹ Vgl. Kirscher 1989, 265.

² Vgl. LP 191. Erst in einer Reprise der Einstellung, in der Gott als „eine Kraft in der Welt“ (LP 195) gefasst wird, kann man von der „Existenz“ Gottes sprechen.

Um die ontologische Reflexion rein zu fassen, bedürfte es daher einer Art Epoché, die sowohl die subjektiv-projektionstheoretische Deutung, der Kirscher zuneigt, als auch die objektiv-theologische Deutung, die die innere Tendenz der Einstellung des Glaubens ausdrückt, außer Geltung setzte, um die Eigenart der Bezüglichkeit des Sich-in-einem-Anderen-Verstehens herauszustellen. Der Sinn, dessen Dimension in dieser Bezüglichkeit aufscheint, ist *weder* ein subjekttheoretisches Substitut für die naiv als reflexionslos vorgestellte Wahrheit *noch* ein bloßes Derivat eben dieser Wahrheit. Aus der Epoché heraus gedeutet, ist der Andere – das Worin des Sich – kein transzendentes Ich (das sich als Geber des Sinns zurückhielte, entzöge), sondern gerade nichts anderes als der sich im Bezug gebende Sinn. Damit ist der Problemgehalt, der die phänomenologische Relektüre der *Logik der Philosophie* bis zum Ende leiten wird, vorgezeichnet.

Das philosophiologisch Verdienstvolle der Einstellung/Kategorie „Gott“ ist es, die erste positive Erfahrung der gerade herausgestellten Dimension des Sinns zu sein. Nur erlangt die Einstellung den Sinn nicht in der Absolutheit des Sinns, sondern durch die Existenz eines Absoluten (der transzendenten Wahrheit), in Bezug auf das der Sinn mit einem Schlag als absoluter Sinn eingeführt wird. Die philosophiologische Lehre daraus ist, dass auf die erste Sinnfrage („Das Ich“) nicht die Problematik des Sinns, sondern sogleich eine absolute Sinnantwort folgt („Gott“), die die Sinndimension, die für die Antwort konstitutiv ist, sogleich wieder zu verschlingen droht. „Der Mensch versteht sich (*se comprend*) in Gott“ (LP 190): Einerseits wird durch die Transzendenz Gottes der Bezug des Sich-Verstehens bleibend aufgespannt. Andererseits wird der Bezug des Verstehens zu einem Fühlen-in vernichtet, da nicht der Mensch, das fühlende Sich, sondern Gott in der eigentlichen Position des verstehenden Ichs ist (vgl. LP 176). Während in dieser Beziehung Gott absolut versteht, versteht der Mensch nichts: nichts Bestimmtes. Er versteht nur, dass Gott ihn versteht. Das Sich-Verstehen des Menschen ist daher ein Sich-Fühlen: „er fühlt *sich* in Gott“ (LP 183). Die gemäße Sprache der Einstellung ist deshalb die „Sprache des Gefühls“ (LP 183), die unmittelbar zum Ausdruck bringt, dass der Mensch sich erstmals als ein ganzes, nicht-gespaltenes Wesen gegeben ist, in dem Vernunft, Wille (Freiheit) und Gefühl integrale Bestandteile bilden. Die weiterführende Problematik zeichnet sich dadurch ab, dass es, um von diesem Gefühl, das in seinem Wesen eine reflektierte Reflexion ist,¹ sprechen zu können, einer Reprise bedarf (vgl. LP 190), über die sich erst eine Instanz der Aussage konstituieren kann.

Dieses ‚wissenschaftliche‘ Defizit ändert jedoch nichts daran, dass die Kategorie „den Wendepunkt des philosophischen Werdens“ (LP 188) darstellt, da sie in gewisser Weise als die „Geburt der Reflexion“ (LP 186) und als das erste „Verstehen des Menschen“ (LP 188) zu bezeichnen ist. Zwar ist, wie wir oben gesehen haben, bereits die Einstellung des „Ich“ irreduzibel durch eine reflexive Bewegung, durch eine Reflexion in einem Anderen, gekennzeichnet und daher als Kate-

¹ Vgl. Kirscher 1989, 264.

gorie der Reflexion aufzufassen, insofern nämlich die Struktur der Reflexion zwar Offenheit und Asymmetrie, jedoch nicht unabdingbar einen Rückfluss impliziert.¹ Aber das Neue der Einstellung des Glaubens besteht darin, dass der als Gott aufgefasste Andere in der Liebe zu seinem geschöpflichen Bild diesen Rückfluss vollbringt und insofern die Reflexion, und zwar die reflektierte (d.i. die in sich zurückgeflossene, zurückgekehrte) Reflexion im Modus des Gefühls (d.i. der Unmittelbarkeit), gebiert. Der Mensch ist nicht mehr nur ein mit sich ringendes, sich selbst verneinendes Ich, wie in der vorhergehenden Einstellung. Er ist nun in der Zuwendung Gottes erstmals sich selbst zugewandt, er ist erstmals ein „Selbst“ im kierkegaardschen Sinne, ein Selbst, das sich, sein Selbstverhältnis, nur aus der Position Gottes, des absoluten Ichs, vollziehen kann.² Das menschliche Sich-Verstehen-in-Gott beruht irreduzibel auf dem göttlichen Sich-Verstehen-im-Menschen. Das Verstehen des Menschen ist ein „être compris“ im Doppelsinn: ein Verstanden-sein durch Gott, das zugleich ein Enthalten-sein in Gott ist. Damit erklären sich nachträglich die Schwierigkeiten, die im kategorialen Ausdruck dieser Einstellung auftreten. Ein Symptom dieser Schwierigkeit ist nicht zuletzt, dass ihr bloßer Name („Gott“) dem Versuch widerstrebt, sie zu formulieren: Statt von der Einstellung Gottes – wie es radikal richtig gewesen wäre, wie sich jetzt zeigt – sprachen wir deshalb abmildernd und distanzierend von der Einstellung des Glaubens. Diese distanzierende Rede bedeutet uns das philosophiologisch Unaufgearbeitete und noch Aufzuarbeitende.

XX) Die „Bedingung“ als formalisierende Totalisierung der Reflexion (Sinnreduktion)

In der Einstellung „Gott“ ist die Welt und das in ihr Begegnende nur von akzidentellem Interesse (als Erziehungsraum der freien Kreatur, vgl. LP 178), da sich die alles entscheidende Beziehung zwischen (endlichem) Ich und (absolutem) Ich *in interiore homine* abspielt (vgl. LP 187). Der Schöpfungsgedanke zielt nicht auf einen verborgenen Offenbarungssinn der Natur ab, sondern auf die Gottebenbildlichkeit, auf das Bild der Transzendenz im Endlichen, das der Mensch ist. Erst im Versuch, dieses Gefühl-in-Gott zur Sprache zu bringen, also erst in der Reprise dieser Einstellung durch andere Kategorien, wird die Welt „Ausdruck Gottes“ (LP 192) und Gott zum „Erklärungsprinzip dessen, was ist“ (LP 192). In dieser Reprise kommt der Bezugszusammenhang der Natur zum Vorschein, eine Bezüglichkeit allerdings, die auf Gott hin und von Gott her verstanden ist: Die Natur ist bezüglich, insofern in ihr das „Gesetz seines Willens“ (LP 192) er-

¹ Vgl. Kirscher 1989, 265f.

² Vgl. Kierkegaard 2005, 32: „Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält.“ Bei aller Strukturgleichheit ist aber auch eine Differenz nicht zu verkennen: Für Kierkegaard kann und muss der existenzielle Gottesbezug vom endlichen Selbst ausgehen und durch es eigens vollzogen werden, um der Verzweiflung als der existenziellen Krankheit des Selbst zu entgehen. Das Selbst ist hier also selbst das Subjekt seiner Reflexion in Gott. Insofern haben wir es mit einer moderneren Einstellung als der ursprünglichen Einstellung in „Gott“ zu tun.

scheint. Weil macht damit *en passant* darauf aufmerksam, dass der naturwissenschaftlich zentrale Gedanke der Naturgesetzlichkeit, der nicht zufällig ursprünglich die allmählich verblassende Wortbedeutung des praktischen Bezugs auf einen gesetzestiftenden Willen impliziert, hier – in der *Reprise* Gottes: im Zur-Sprache-Bringen des Gefühls-in-und-vor-Gott hinsichtlich der umweltlichen Natur – seine philosophielogische Wurzel hat. In der Perspektive der *Logik der Philosophie* ist also nicht Gott die Projektion des Menschen, denn erst in Gott entdeckt sich der Mensch als Mensch. Nicht Gott ist „anthropomorph“, sondern der Mensch ist „theomorph“ (LP 191). Die naturwissenschaftliche Natur ist hingegen eine Projektion dessen, was ursprünglich aus der Beziehung zu Gott heraus erfahren wird: Die Bedeutung der Kategorie Gottes „für jede ‚rationale‘ Physik ist so groß, dass man überall auf Illustrationen trifft“ (LP 193, Anm.). Überall trifft man auf metaphysische Absicherungen der Naturerforschung durch die (oft implizite) Idee eines „Meisters der Natur, dessen einheitlicher und kohärenter Wille die Lösung aller Probleme verspricht“ (LP 193). Dieses metaphysische Urvertrauen der antiken und modernen Physik in die Logizität der Natur hat also in philosophielogischer Sicht die Wurzel in einer Einstellung des Glaubens.

Diese Konstellation bildet den Ausgangspunkt für eine Einstellung, die in einem radikaleren Sinn mit der Einstellung des Glaubens bricht als es die kontemplativ gesetzefixierte Naturwissenschaft vermag. Mit der stets möglichen Negation des metaphysischen Bezugspunkts des absoluten Ichs aus einem weltlich-natürlichen Lebensinteresse heraus vergeht mit der göttlichen Anerkenntnis auch sowohl auf der einen Seite das menschliche Ichgefühl als auch auf der anderen Seite eine die *theoria* befriedigende Gesetzlichkeit der Natur. Wenn der absolute Bezugspunkt namens Gott ‚durchgestrichen‘ wird, wird weder zugleich der Mensch als neuer Bezugspunkt eingesetzt noch bleibt die Natur als eine – nun faktische – harmonische Gesetzesordnung, die theoretisch einsehbar wäre, bestehen. Stattdessen wandelt sich die erfahrene Natur zu einer – nur mehr pragmatisch in Hinblick auf *Techniken* (im weitesten Sinne) zu entdeckenden – *sinnfreien Bezüglichkeit*, die sich in mathematischen Funktionen ausdrücken und prinzipiell technisch verwerten lässt.

Der für den Einstellungswandel konstitutive Verlust des ontologischen Zentrums (Gott) führt zu einer Ontifizierung und Vergegenständlichung der reflexiven Bezugsstruktur, womit einhergeht, dass sie von der Dimension des Sinns, die eigentlich die lebendige Quelle der Reflexion bildet, abgeschnitten wird. Die Bezugsstruktur ist in dieser Einstellung die umfassende Struktur des Natürlichen, die nicht nur alles Gegenständliche, sondern ebenso das Ichliche in sich beschließt. In der so gefassten Natur, in der auf demselben Niveau alles mit allem zusammenhängt, gibt es keine privilegierten Ausgangspunkte, die einen zumindest vorläufigen Boden für das Verstehen abgeben könnten, von dem aus alles weitere erschließbar wäre. Denn die Reflexion hat

ihren Ort nun nicht mehr wie vordem in einem Innen, das sich in Bezug versteht zu einem Außen („Das Ich“) bzw. zu einem Innen, das mir innerlicher ist, als ich es mir selbst bin („Gott“). Stattdessen ist die Reflexion nun die vorgegebene, nicht-intelligible Struktur des Außen, in die kein Verstehen eindringen kann: „[...] nichts offenbart eine Wahrheit (im Sinne der vorausgehenden Kategorien), wenn der Mensch nur mehr die sich selbst modifizierende Bedingung (*condition*) ist“ (LP 208). Die Bedingung bedingt andere Bedingungen und ist ihrerseits bedingt. Alles, was es gibt, sind daher Bedingungsbeziehungen, die auch durch das Denken nicht transzendiert werden können: „[...] das technische Denken denkt *die* Bedingungen (*les conditions*), sie kann weder noch will sie *die* Bedingung (*la condition*) denken, da das Denken selbst bedingt ist.“ (LP 208) Das bedingte Denken der Bedingungen erhebt keinen theoretischen Anspruch (wenn damit gemeint ist, eine Auskunft über das, was ist, erhalten zu wollen), sondern ist der sich willkürlich hervorhebende Faktor, von dem aus das Wirkungsnetz der Bedingungen modifizierend geknüpft wird. Die Richtigkeit des Denkens muss sich dabei pragmatisch an seinen Wirkungen bemessen, an seiner Fähigkeit, modifizierende Bedingung anderer Bedingungen zu sein. In dieser Situation gibt es für das Denken nichts mehr zu verstehen, sondern geht es nur noch darum, funktionale Zusammenhänge in Hinblick auf menschliche Handlungsmöglichkeiten, d.i. die fortschreitende Realisierung der Herrschaft über die Natur, zu erschließen. Das eigentliche „Subjekt“ dieser veräußerten Reflexion ist nicht der Mensch, der für sich nur eine „bedingte Bedingung“ (LP 206) ist, sondern der anonyme gesellschaftliche Prozess der Wissenschaft-Technik: „Denn das Subjekt ist nicht er [der Mensch], sondern die Gesellschaft, und das Denken ist nicht dem Individuum zugehörig, sondern der Wissenschaft. [...] Der Mensch, der denkt, hat aufgehört, ein *Ich* zu sein (und wäre es nur in *Gott*); für ihn gibt es nur die Wissenschaft.“ (LP 227f.)

Den Zusammenhang der wesentlichen Aspekte dieser Einstellung fasst der folgende Satz zusammen: „Die Wissenschaft ist wesentlich technisch, der Mensch ist Arbeiter, die Sprache ist nur ein Werkzeug [...]“ (LP 206) Der technische Wesenscharakter der neuen Wissenschaft besteht darin, dass sie strukturell Kampf mit der Natur ist, mag der einzelne Wissenschaftler auch eine theoretisch-interesselose Haltung zu ihr einnehmen (vgl. LP 212). Die Natur erscheint nun „im Prozess des Sich-Einrichtens in der Welt“ (LP 205) als „Aktivitätsfeld“ (LP 209) des Menschen, als „Ensemble der Bedingungen der Arbeit“ (LP 207), als „Bereich des *Möglichen*“ (LP 212), von dem aus der faktische Zustand (*condition*) als durch technische Interventionen modifizierbare Realisierung erscheint, als „Gesamtheit des Messbaren“ (LP 222), worin die kanonische Rolle der Mathematik als Wissenschaft des Maßes für die Naturwissenschaft sichtbar wird: „[...] wissenschaftlich ist nur das, was mathematisiert werden kann.“ (LP 223).

In diesem Bezug lebt das Individuum als Funktionär der Gesellschaft, d.h. es lebt arbeitend und damit im Dienste des gesellschaftlichen Fortschrittsprozesses, der einzig sich auf der Höhe der naturalisierten Reflexion befindet. Damit ist zugleich gesagt, dass dem Individuum keine sinnvolle Sprache zur Verfügung steht, um sich in seiner Einstellung auszudrücken, sondern nur der jede theoretische Einsicht von sich abweisende wissenschaftlich-technische Diskurs, der sich in mathematischen Funktionen (Messgleichungen und Formeln) artikuliert: „Die Wörter der Alltagssprache haben in diesem Bereich also nur einen Gebrauch als Abkürzungen.“ (LP 211) Der „Sinn“ der nur mathematisch formulierbaren Zusammenhänge kann nicht lebensweltlich integriert, sondern nur technisch umgesetzt werden (d.h. er erreicht die Lebenswelt nur, indem er sie transformiert). Die Wissenschaft der Bedingungen, die nicht wie die Wissenschaft des „Gegenstands“ das Wirkliche als Wirkliches verstehen will, sondern das Wirkliche als bloßen „Spezialfall des Möglichen“ (LP 213) behandelt, enthält in ihren Resultaten keinen Mehrwert des Verständnisses, sondern lässt die Einstellung verstummen: „[...] die Einstellung der Bedingung ist, wiederholen wir es, in sich selbst stumm, wenn man mit Sprache das Verstehen verbindet, wie es notwendig ist, wenn die Philosophie für sich selbst ist, wenn – was auf dasselbe hinausläuft – der Sinn für sie das (oder: ein) *Transzendente(s)* ist, das sie leitet. Für den, der das Opfer des Ichs vollbringt, ist es allein die Wissenschaft, die spricht; aber ihre Sprache versteht nicht, sondern *dient*.“ (LP 231) Da der Mensch in dieser Einstellung keine eigene Sprache hat (vgl. LP 213), werden in ihr die Reprisen dominant, um diese Leerstelle hinsichtlich der Frage des Sinns aufzufüllen (vgl. LP 229). Aber all diese *romantisierenden* Wiederaufnahmen von einstellungsfremden Sprachen, die die Folge davon sind, dass sich der Mensch nicht rein in der Wissenschaft-Technik zu halten vermag, haben in ihrem *aufklärerischen*¹ Gebrauch einen bewusst willkürlichen, instrumentellen Charakter: Sie ändern nichts an der Trennung von Wort und Sinn, des Diskurses und seiner Bedeutung (vgl. LP 207). Der wissenschaftlich-technische Diskurs hat keine Bedeutung, das in ihm gebrauchte Wort hat keinen Sinn, da jede Zeichenbewegung im Diskurs nur als eine Verschiebung in einem Bedingungs-zusammenhang stattfindet: „[...] die beiden Seiten modifizieren sich wechselseitig, ohne dass es ein Maß, ein absolutes Urmaß gibt“ (LP 208).² In diesem Bedingungsnetz, das keinen theoretischen, auf Distanz gehenden Blick erlaubt, zeigt sich die eigenartige Gestalt einer *absoluten, totalen Reflexivität*, die die Modernität der Einstellung ausmacht: Der entäußerten, aller Sinn-Instanzen sich entledigt habenden Reflexion entzieht sich nichts mehr, weder ein endliches noch ein absolutes Ich. Die sich in der *mathesis universalis* manifestierende absolute Reflexion ohne Sinn ist daher die Vollendung der Reflexion erster Stufe. Jedoch bleibt bereits

¹ Zum eigentümlichen Status der „Aufklärung“ (als nicht-wissenschaftliches Instrument, den Menschen zur Wissenschaft zu führen) im Rahmen der Einstellung vgl. LP 215.

² In dieser Perspektive scheint der technisch-wissenschaftliche Diskurs das Paradigma auch noch der (post-)strukturalistischen und „holistischen“ Ansätze in der zeitgenössischen Sprachphilosophie zu sein.

hier festzuhalten, was sich im Unwesen der Reprisen bekundet, nämlich dass auch die in dieser Einstellung sich vollziehende „Reduktion des Sinns noch eine Anerkennung des Sinns im Modus seiner Verkennung“¹ ist. Für die Einstellung der „Bedingung“ gilt zwar: „die Frage des Sinns hat keinen Sinn“ (LP 205). Insofern sich aber die Sinnfrage dennoch stellen kann und für uns faktisch stellt, zeigt es sich, dass selbst eine Einstellung der totalen Reflexion noch transzendiert werden kann.²

β) Reflexion zweiter Stufe: „Bewusstsein“ und „Geist“

Nach der mit einer Formalisierung einhergehenden Totalisierung der Reflexion in der Einstellung der „Bedingung“ stellt sich die Frage, worauf sich die Rede von einer „Reflexion zweiter Stufe“ noch stützen kann: Ist die „totale“ Reflexion nicht das *Telos* jeder Reflexionsbewegung? Die Antwort ist darin zu suchen, dass alle Einstellungen der Reflexion erster Stufe die negative Charakteristik teilen, dass in ihnen *nicht* der Mensch als das Vollzugssubjekt der jeweiligen Reflexionsbewegung anerkannt wird: In der Einstellung des „Ich“ ist die nicht-menschliche Vernunft das Subjekt der Reflexion, indem sie die unglückliche Gegebenheit des Ichgefühls in sich reflektiert; in der Einstellung „Gottes“ ist dieser selbst das Subjekt der Reflexion, indem er sich im Bild seines Geschöpfes reflektiert – der ganze Mensch partizipiert hier ontologisch an einer echten, vollständigen Reflexionsbewegung, nur ist es nicht seine eigene; und in der Einstellung der „Bedingung“ tritt das Subjekt der Reflexion schließlich anonym als „die Wissenschaft“ auf, die alles Gegebene sich in einem Bedingungs-zusammenhang äußerlich reflektieren lässt.

Die Reflexion zweiter Stufe wird vor diesem Hintergrund in der *Aneignung der Reflexion durch den Menschen* bestehen. Die zuerst als objektive, theologische bzw. naturalistische Struktur aufgetretene Reflexion wird nun als eine Bewegung des Subjekts begriffen werden.

αα) Das „Bewusstsein“ als menschlicher Angelpunkt der Reflexion (*Wofür des Sinns*)

Der erste Schritt in der menschlichen Aneignung der Reflexion besteht in der Selbstauffassung des Menschen als Bewusstsein.³ „Bewusstsein“ steht dabei für die Instanz des Ich (*le je*), „der sich

¹ Kirscher 1989, 271.

² In historischer Wendung versteht Weil die Kategorie/Einstellung der „Bedingung“ als „Analyse des durchschnittlichen Bewusstseins unserer Zeit“ (LP 231), als Kategorie, in der „unsere Situation“ (LP 38) manifest wird. Bei dieser Charakterisierung ist allerdings zu beachten, dass die genuin philosophiologische Analyse der Einstellung von der zeitdiagnostisch-historischen Analyse unterschieden werden muss: „der Kampf mit der Natur ist daher für uns ein Transzendentes, das nicht [durch die Bestimmung historischer Bedingungen, *Anm. P.G.*] erklärt werden kann, da es eine letzte Tatsache ist“ (LP 209, *Anm.*). Diese Anmerkung Weils ist systematisch bedeutsam, da sie klar macht, dass eine historische Argumentation *innerhalb* der Bewegung der *Logik der Philosophie* keinen rechtmäßigen Ort hat. Erst dem Gesamt der *Logik der Philosophie* darf der tatsächliche geschichtliche Verlauf entgegeng gehalten werden.

³ Vgl. LP 233: „L’homme [...] se saisit comme *conscience*.“

alles zeigt und die sich selbst niemals zeigt“ (LP 234), und die vor allem als „Vollzug (*acte*)“ des „Sprechens (*parler*)“ auftritt: „Jede Bestimmung des Diskurses ist dem Ich, das sich im Sprechen hält, fremd. [...] im Diskurs muss ich den Weg zurück zum Sprechen finden [...] und nur über den Umweg des Diskurses werde ich zum Ursprung des Sprechens gelangen.“ (LP 236) Das sich im Vollzug des Sprechens anzeigende Ich entzieht sich dem totalen Bedingungs-zusammenhang, den die Wissenschaft der „Bedingung“ behandelt, da es nicht „bedingte Bedingung“ (LP 206), sondern „absolute Bedingung“ (LP 234), d.h. „absolut bedingende Bedingung“ (LP 239), ist. Mit der durch die Einstellungsänderung erschlossenen Instanz der absoluten Bedingung eröffnet sich die Möglichkeit einer *transzendentalen* Analyse der Wissenschaft in Form einer Untersuchung der „Bedingung der Möglichkeit, nicht dieser oder jener Möglichkeit, sondern *der* Möglichkeit“ (LP 234).¹ Das bedeutet jedoch nicht, dass die Kategorie des „Bewusstseins“ darin aufgeht, eine wissenschaftliche, erkenntnistheoretische Kritik der Wissenschaft und damit eine bloße Bewusstwerdung (Reflexion) der vorhergehenden Kategorie zu sein (vgl. LP 241f.). Die auf der Basis der Einstellungsänderung sich vollziehende Reflexion operiert nicht in einem „theoretischen Interesse“ (LP 242) – etwa daran, die Wissenschaft der „Bedingung“ durch eine transzendentallogische Grundlegung zu vervollkommen (Neukantianismus)² –, sondern mit dem praktischen Ziel, „die Wissenschaft dem Menschen zurückzugeben“ (LP 243). Deshalb kann Weil sagen, dass die (theoretische) Reflexion zwar eine *notwendige Ausdrucks-gestalt* des „Bewusstseins“ ist, aber dennoch nicht zu seinem Wesen gehört (vgl. LP 243).

Die Einstellung des „Bewusstseins“ eröffnet kein eigenes Feld einer positiven wissenschaftlichen Erkenntnis, da das sich im Sprechen vollziehende Ich von sich einzig ein „ich bin“ aussagen kann. Alle übrigen Bestimmungen des Menschen sind Gegenstand der Wissenschaft und betreffen daher nicht das sich sprechend vollziehende „Ich (*je*)“, sondern das besprochene empirische „Mich (*moi*)“ (vgl. LP 233f.).³ Im Gegensatz zu dem in der früheren Kategorie des „Ich“ als eine

¹ Zur philosophiehistorischen Veranschaulichung dieser Kategorie ist vor allem an die einseitige, zuspitzende fichtesche Lesart der kantischen Philosophie zu denken (vgl. LP 235), in der das Ich zum Prinzip der Transzendentalphilosophie erhoben wird (*siehe dazu Scherbe I und II*). Später wird sich zeigen, dass das Denken Kants, das Weil „in der ersten Periode des transzendentalen Denkens“ (LP 258, Anm.) als Ausdruck des Bewusstseins in der Reprise von „Bedingung“ und „Gott“ auffasst (vgl. LP 257–260), in seiner letzten Problemdimension angemessener in der finalen Kategorienkonstellation der „Kategorien des Wiederbeginns“ zu situieren sein wird (*siehe unten Seite 360ff.*).

² Vgl. den Hinweis Weils auf Cohen und Natorp (aber auch auf Husserl), deren Denken er als Reprise der Einstellung des „Bewusstseins“ unter der Kategorie der „Bedingung“ (in ihrer wissenschaftlichen Gestalt) versteht (vgl. LP 260, Anm.).

³ Die von Weil eingeführte terminologische Unterscheidung zwischen „je“ (= „moi qui parle“, LP 237) und „moi“ (= „moi dont je parle“, LP 237), die sinngemäß der Unterscheidung zwischen transzendentalen und empirischen Ich bei Fichte entspricht, gibt der Übersetzer der *Logik der Philosophie*, Alexander Schnell, im Deutschen als Unterschied von „ich“ und „Ich“ wieder (vgl. deutsche Ausgabe der LP: 306, 310, 337, passim) – dies wohl vor dem Hintergrund, dass die Kategorie „Le Moi“ durch „Das Ich“ übersetzt wurde und er hinter der Rede von „moi“ innerhalb der Darstellung der Kategorie des „Bewusstseins“ einen Bezug auf die frühere Kategorie vermutet. Im Gegensatz dazu möchte ich hier „moi“ nicht mit „Ich“, sondern mit dem substantiierten Akkusativ „Mich“ übersetzen, da ich keinen engeren sachlichen Zusammenhang zur Konstellation in „Moi“ sehe und da der gewählte Ausdruck im Akkusativ

besondere Tatsache vorgefundenen Ichgefühl (das sodann durch die reflexiv gewordene Vernunft zu bearbeiten war) ist das sich vollziehende Ich aber als ein nicht-wissenschaftliches *Wissen* auszuzeichnen, sogar als „das absolute Wissen der absoluten Realität“ (LP 240), denn das Ich ist nichts anderes als ein „absoluter Vollzug (*acte absolu*)“: „Ich bin“, dieser Satz bringt zugleich den Vollzug, durch den ich mich setze, als auch das absolute Wissen dieses Vollzugs zum Ausdruck [...].“ (LP 241) Entscheidend ist nun die Wendung dieser Einsicht ins Positive: Vom wissenschaftlich-theoretischen Standpunkt aus gesehen ist das Ich bloß negativ zu charakterisieren als das absolute Sein, das sich jeder wissenschaftlichen Erkenntnisbestimmung entzieht. Positiv gewendet geht es jedoch um die praktische Realisierung der *Freiheit*, die den absoluten Vollzug des Ich auszeichnet: „[...] dieses Wissen ist nicht mehr negativ, wenn es um dieses ‚Ich‘ für sich selbst und nicht für die Wissenschaft geht. Seine Negativität zeigt sich dann als die Positivität meiner Freiheit.“ (LP 238) Die Philosophie ist dann nicht mehr Selbstzweck, sondern hat das Ziel, „nicht von der Freiheit zu sprechen, sondern den Menschen dahin zu bringen, sich frei zu bestimmen“ (LP 243f.). Weil führt diesen Gedanken vor dem Hintergrund von Kant und Fichte als Primat der praktischen Vernunft aus, durch den der Mensch auf dem Wege der Moralität zum Ausdruck der Freiheit, die mit dem reinen Vollzug des Ichs gleichbedeutend ist, geführt wird.

Weil kennt aber neben der Figur des moralischen Menschen noch eine weitere Figur des Ausdrucks des sich frei vollziehenden Ichs: die Figur des (romantischen) Dichters, für die Friedrich Schlegel Modell steht: „[...] die Dichtung bietet das Mittel, über das er [der Mensch] *erfasst*, das er sich von der Bedingung befreit – durch das Schaffen von Welten und imaginären Bedingungen, die, da sie imaginär sind und als solche gewusst werden, ihm erlauben, sich seine Freiheit zu beweisen.“ (LP 248) Dieser Art von ironisch gebrochener, nicht mehr naiver Dichtung – die aber eigentlich die erste Dichtung ist, da hier philosophisch zum ersten Mal die Dichtung als Dichtung auftritt (vgl. LP 247) – geht es nicht um die Schaffung von vom Dichter ablösbaren Werken, sondern um die Reflexion der Welt im Ich (vgl. LP 249), um den Erweis seiner schöpferischen Freiheit durch „schöpferische Zerstörung (*destruction créatrice*)“ (LP 251)¹ von imaginären Welten.

Das Ziel sowohl der Figur der Moral als auch der Figur der Dichtung ist es, auf dem Wege der Achtung vor dem moralischen Vernunftgesetz bzw. der schöpferischen Zerstörung in der Dichtung eine weltliche Präsenz des Ich, eine weltliche Realisierung des Bewusstseins der Freiheit zu gewinnen. Anhand des Dichters kommt Weil diesbezüglich aber zu einem negativen Ergebnis: „Die Freiheit ist präsent im Vollzug der zerstörerischen Schöpfung, doch diese Präsenz hinter-

überdies eine Vergegenständlichung nahelegt, auf die es in der Rede von „moi“ in der Einstellung des Bewusstseins gerade ankommt.

¹ Weil verwendet hier zur Beschreibung der Dynamik der romantischen Dichtung einen Ausdruck, den vor allem Joseph Schumpeter geprägt hat, um die Dynamik kapitalistischen Wirtschaftens zu beschreiben.

lässt in der empirischen Existenz keine Spuren. [...] Die Reflexion des Dichters geht also nicht weiter als die des Moralisten. [...] insofern er lebt, ist er nicht frei; sobald er sich im schöpferischen Vollzug, nicht in der Reflexion, frei weiß, hat er jede Lebensmöglichkeit zerstört. Er denkt seine Freiheit nicht, sondern lebt sie; aber zwischen dem schöpferischen Augenblick und dem Menschen in der Welt ist die Reflexion die einzige Verbindung, und sein *erkennbares* empirisches Mich erfasst er nur durch Analyse. Das dichterische Schaffen ist genauso wenig im Leben *anzutreffen* wie die moralische Entscheidung oder der Grund des Wissens.“ (LP 254)

Diese Diagnose lässt sich mit Blick auf die Struktur der Reflexion generalisieren: Das nur im Vollzug anwesende absolute Ich, das jede Art von Reflexion von seinem Wesen abweist und diese nur als eine (zugestandenermaßen notwendige) Ausdrucksgestalt des Ich gelten lässt, bleibt notwendig an eine Reflexionsstruktur gebunden, um seinen ontologischen Sinn entfalten zu können. Dieser ontologische Sinn ist aber von Anfang an intendiert, wenn vom „absoluten Sein“ (LP 236) des „ich bin“ die Rede ist: „Ich bin‘ ist jedem Sinn vorgängig; doch ohne dieses ‚ich bin‘ gibt es überhaupt keinen Sinn.“ (LP 234) „[...] das ‚ich bin‘ offenbart sich als die Quelle und der Ursprung alles Seienden.“ (LP 240)¹ Soll also das „ich bin“ nicht bloß ein leerer Gedanke sein, auf den ich als folgenlosen Angelpunkt immer wieder zurückkommen kann, sondern soll der Sinn dieses Gedankens als Vollzug der Freiheit realisiert werden, dann muss in den Blick treten, dass es sich hier immer um den „Ich“-Vollzug *eines Menschen* handelt, der sich wissenschaftlich in empirischen „Mich“-Bestimmungen reflektiert. Auf der einen Seite handelt es sich daher um eine Reflexion des Ich im Mich: „[...] die Natur der Wissenschaft und die Wissenschaft der Natur sind nur Bestimmungen, die sich das Ich entgegengesetzt hat, um frei auf ein Äußeres – dessen es bedarf, damit es nicht nur ist, sondern für sich ist – zu wirken: Wie könnte sich das Ich als Ich erfassen, wenn es nicht das Mich wäre?“ (LP 240) Auf der anderen Seite handelt es sich aber um eine „Reflexion des Mich im Ich“ (LP 245), denn es ist der Mensch, der in sich den Ich-Gedanken erweckt und praktisch werden lässt: „Das Ich ist im Mich: dies ist unvermeidbar, da dies das Faktum ist, von dem die Reflexion ihren Ursprung nimmt. [...] Die Philosophie, die das Ich entdeckt, ist selbst ein Bedürfnis des *Menschen* und muss als solche verstanden werden: Das Ich betreibt keine Philosophie.“ (LP 260) Von dieser Seite aus gesehen – der Reflexion des Mich

¹ Die Entgegensetzung von „Sinn“ und „Ontologie“, wie sie sich bei Kirscher findet, führt deshalb in die Irre: „Es gibt also Sinn, soweit sich das Ich auf sich selbst bezieht und dies weiß, in einem reflexiven Bezug, der dem des Glaubens [= Kategorie „Gott“] analog ist, aber *befreit von der Ontologie*.“ (Kirscher 1989, 275, Hervorheb. P.G.) Kirscher möchte die moralische Ausdrucksgestalt des Ich als Reinigung von dessen ontologischer Bedeutung verstehen. Auffällig ist ferner, dass Kirscher die Differenz zwischen „Gott“ (d.h., dem Analogon des menschlichen Bewusstseins in der Reflexion erster Stufe) und „Bewusstsein“ als Übergang vom Sein zum Vollzug (*acte*) (Freiheit) konzeptualisiert (vgl. Kirscher 1989, 275), um dem ontologischen Gewicht der Reflexion zu entgehen. Dagegen ist für Weil klar, dass sich im absoluten Ich-Vollzug Sein und Freiheit vereinigen (vgl. LP 240) und dass es sich dabei um ein „Sein im Vollzug“ bzw. einen „Vollzug im Sein“ (LP 241) handelt.

im Ich –, ist das Ich keine *Selbst*-Setzung, keine Tathandlung, sondern eine *Voraus*-Setzung: nicht *causa sui*, sondern *conditio sui* (vgl. LP 260).

Das menschliche Bewusstsein ist das Band, das die Erkenntnis des bedingten Mich und das absolute Wissen des Ich in der Reflexion verknüpft und dabei die Spannung aufrecht erhält. Auch wenn sich der Ich-Gedanke, abstrakt für sich selbst genommen, der Reflexion entzieht, ist die *Einstellung* des „Bewusstseins“ nichts anderes als diese Struktur der Reflexion, in ihrer doppelten Bewegung als Reflexion des Ich im Mich und des Mich im Ich: „Es gibt eine Welt – dies ist das entscheidende Faktum für das Bewusstsein, das die Welt in sich selbst reflektiert, um sich in ihr reflektieren zu können. Um es nochmals zu sagen, die Reflexion ist der notwendige Ausdruck dieser Einstellung. Aber die Einstellung fordert die Reflexion, ohne dass die Reflexion die Einstellung produziert oder produzieren könnte.“ (LP 246) D.h., die Einstellung des Bewusstseins *lebt* in der Struktur der Reflexion, bringt darin die Struktur der Reflexion zum Ausdruck, ohne dass sich diese Einstellung selbst noch reflexiv in einem Diskurs begründen ließe. Der reine Ausdruck der Reflexion kann sich nicht selbst als Kategorie erfassen: „[...] es gibt keine philosophische Einstellung – auf das Wort ‚philosophisch‘ kommt es hier an – des Bewusstseins, denn es gibt keinen kohärenten Diskurs des Ichs, das nur in der Destruktion jeder Kohärenz präsent ist“ (LP 260). Dies ist nur die Kehrseite des Problems, dass sich der Vollzug des Ichs nicht von der Reflexion des Michs ablösen lässt: Zwischen einstellungsmäßigem Vollzug (Reflexion) und kategorialen Gehalt (Ich) herrscht keine Koinzidenz, wie sie für die Reinheit des „Bewusstseins“ notwendig wäre (vgl. LP 255). Kirscher folgert daraus für das Sinnproblem, das sich die Sinndimension, die in der „Bedingung“ formal reduziert worden war, mit einem neuen Angelpunkt wieder erschließt: „Es gibt Sinn, bewussten Sinn, Sinn für das Bewusstsein und des Bewusstseins, nur insoweit, als dass das Bewusstsein nicht rein ist, als dass es sich nicht in der ‚Ruhe des Todes‘ in sich selbst verschließt.“¹ Gerade im Scheitern des Versuchs, das Ich als absoluten Sinn festzuhalten, kommt der Sinn in Gestalt des *Lebens in der Reflexion*, wodurch sich das Bewusstsein als *Einstellung* auszeichnet, wieder in Bewegung.

Das „Bewusstsein“ stellt so den ersten Schritt der menschlichen Aneignung der Reflexion dar: Der Mensch als Ich, als Bewusstsein der Freiheit, ist nun der Angelpunkt der Reflexion. Aber zugleich handelt es sich nicht um eine vollständige Aneignung, denn das Leben in der Reflexion, das die Einstellung des „Bewusstseins“ charakterisiert, ist zwar befreiend, aber niemals frei (= frei seiend). Denn es ist durch eine Weltlosigkeit geprägt, die an diejenige der früheren Einstellung des Glaubens erinnert: Die Präsenz des Ichs ist genauso wie das Gefühl, das die Einstellung des Glaubens prägt, ein „verzehrendes Feuer (*feu dévorant*)“ (LP 187/248 bzw. 253/331), das vom

¹ Kirscher 1989, 276.

menschlichen Freiheitsraum der Welt nichts übrig lässt. Sich mit dem Ich zu identifizieren, wie es die Kategorie des „Bewusstseins“ fordert, heißt nicht, dem Ursprung der Reflexion Herr zu werden, sondern vielmehr, sich auf den weltlosen Angelpunkt *innerhalb* der umgreifenden Struktur der Reflexion zurückzuziehen.

ββ) Der „Geist“ als entmenschter Gipfelpunkt der menschlichen Reflexion (Sinngestalten)

Die Vollendung der menschlichen Aneignung der Reflexion geschieht in der Einstellung/Kategorie des „Geistes (*Intelligence*)“.¹ So wie „Gott“ das Analogon des „Bewusstseins“ in der Reflexion erster Stufe war, so ist für die Einstellung/Kategorie des „Geistes“ die „Bedingung“ als ihr Analogon auf erster Stufe zu betrachten.² Dies bestätigt sich vor allem dadurch, dass sich die beiden Kategorien in ihrer Begründung von Wissenschaftsarten parallelisieren lassen. Während die „Bedingung“ die mathematischen Naturwissenschaften fundiert, leistet der „Geist“ dasselbe in Bezug auf die historischen Geisteswissenschaften. In beiden Fällen handelt es sich um eine objektivierende Wendung der zuvor herrschenden Problemdimension. Im ersten Fall wurde die „Reflexion in Gott“ formalisiert und naturalisiert. Im zweiten Fall wird nun das Ich, das Bewusstsein der Freiheit, nicht mehr als das (niemals) zu erreichende, welttranszendente Telos, sondern als ein sich in der Welt objektivierendes Wirkungszentrum und damit als *objektiver Geist*³ aufgefasst: Während das „Bewusstsein“ das Ich ausgehend vom Mich betrachtet hat, kehrt der „Geist“ die ganze Betrachtungsweise einfach um und geht vom Ich zum Mich (vgl. LP 263). Er betrachtet also die „Mich“-Welten als konkrete Bewusstseinsformationen, als Ausfluss des menschlichen Geistes.

An dieser Charakterisierung lässt sich bereits erkennen, dass die neuerliche Objektivierung der Reflexion, die mit dem „Geist“ eintritt, nicht mit einer menschlichen Enteignung der Reflexion und insofern mit einem Rückfall einhergeht, sondern im Gegenteil gerade die spezifische Strategie einer Vollendung der Aneignung bedeutet. Denn alles Menschliche, das in der Welt zum Gegenstand der Betrachtung werden kann, wird nun als in einem Vollzug der menschlichen Frei-

¹ Die freie Übersetzung von „Intelligence“ als „Geist“ trägt dem Umstand Rechnung, dass nach Weil diese Einstellung allen (historischen) „Geisteswissenschaften“ (deutsch i.O.) und auch dem Werk Diltheys (*siehe dazu Scherbe V*) zugrunde liegt (vgl. LP 265, Anm.). Die wortgetreue Übersetzung mit „Intelligenz“, die der Übersetzer der *Logik der Philosophie*, Alexander Schnell, wählt, kann sich jedoch darauf berufen, dass Weil selbst auf Karl Mannheims Theorie der „frei schwebenden Intelligenz“ (deutsch i.O.) als reinster – jedoch nicht tiefster – Formulierung der vorliegenden Einstellung rekurriert (vgl. ebd.). Meine Ausführungen werden aber zeigen, dass es im vorliegenden Fall nicht so sehr auf das kategoriale Selbstverständnis ankommt, sondern vielmehr auf das, was die Einstellung in Bezug auf andere Einstellungen leistet, indem sie nämlich deren geisteswissenschaftliche Untersuchung begründet. Insofern haben aber beide Übersetzungsmöglichkeiten eine gewisse Rechtfertigung.

² Vgl. Kirscher 1989, 276.

³ Vgl. exemplarisch die modifizierende Aufnahme von Hegels Theorie des „objektiven Geistes“ bei Dilthey.

heit fundiert aufgefasst. Diese Freiheit ist zwar immer „entfremdet“ (LP 281)¹, insofern der *tätige* menschliche Geist sich in die von ihm geschaffene Welt verstrickt und sich selbst nicht als ihren Urheber durchschaut. Aber nichtsdestotrotz handelt es sich stets um eine Welt, die nur durch ihre Zurückführung auf einen unbedingten geistigen Vollzug verstanden (nicht: erklärt) werden kann. Die formale Kategorie, mit der der *betrachtende* Geist zu diesem Zweck operiert, ist die Kategorie des lebensbestimmenden „Interesses“, die hier eine transzendente Bedeutung erhält (vgl. LP 263). Mit „Interesse“ ist also in diesem Zusammenhang kein empirischer, natürlicher Faktor bezeichnet, auf den als eine Bedingung in einer wissenschaftlichen Erklärung Bezug genommen werden kann, sondern eine basale Form, auf die der betrachtende Geist rekurriert, um sich die verschiedenen Welten verständlich zu machen, indem er sie auf die Selbstbestimmung des tätigen Geistes seiner sonst „leeren Freiheit“ (LP 281) als Gestaltungen verschiedener Interessen zurückführt, die sich aus dem historischen Material als „Idealtypen“ (LP 269) gewinnen lassen.² Die weltkonstituierenden Interessen werden hier also als die Erfüllungen der Freiheit im menschlichen Leben gedacht (vgl. LP 264). Dies bildet den Rahmen für eine universale geisteswissenschaftliche Betrachtung der Welt, in der auch die Philosophie als Untersuchungsgegenstand der *Weltanschauungslehre* ihren Platz hat (vgl. LP 264, 267).

Der springende Punkt ist aber nun, dass sich der betrachtende Geist selbst aus dem interessegeleiteten Weltbildungsgeschehen heraushält und sich als uninteressierter und akosmischer „*spectator mundi*“ (LP 266) verhält. Das Leben des interesselosen Geistes besteht im Vollzug der Interpretation (vgl. LP 269). Der entfremdeten Freiheit der weltverstrickten menschlichen Geister stellt der betrachtende Geist die Freiheit des Verstehens entgegen. Es handelt sich um eine „Einstellung, die sich von allem durch das Verstehen befreit“ (LP 266). Mit dieser Interesselosigkeit des Verstehens geht in gewisser Weise eine Befreiung von der eigenen Einstellungsgebundenheit einher: „Er [der interessenfreie Geist] reduziert die Kategorien auf Einstellungen [verstanden als Interessen, Anm. P.G.], um seine eigene Einstellung auf eine Kategorie, auf ein Wissen, auf eine Interpretation zu reduzieren.“ (LP 265) Diese seine „*absolute* Freiheit“ erreicht der verstehende Geist nicht durch einen Akt der Transzendierung, sondern durch einen Akt der

¹ Vgl. LP 270: „[...] jede reale Konstruktion der Freiheit entfremdet sich und ist selbst nur Freiheit, um sich zu entfremden.“

² Weil beschreibt die Methode des Wissenschaftlers in der Einstellung des „Geistes“ auch als „idealisierende“ Analyse und „rationalisierende“ Synthese (vgl. LP 270) und weist außerdem darauf hin, dass die methodologische Reflexion der verstehenden Soziologie Max Webers – also die idealtypische Begriffsbildung –, von dieser Einstellung des „Geistes“ her begriffen werden muss (vgl. LP 265, Anm.). Da die *Logik der Philosophie* selbst *nicht* in der Einstellung des „Geistes“ geschrieben ist, ist dies ein wichtiger Hinweis für die Distanz, die die philosophologische Kategorienbildung gegenüber jeder Art von idealtypischem Verfahren einnimmt. In solch einer – aus noch zu erläuternden Gründen überaus naheliegenden – geisteswissenschaftlichen „Reprise“ der Logik der Philosophie besteht die größte Gefahr eines Fehlverständnisses der *Logik der Philosophie*.

„Einklammerung“ der konkreten Welt, durch den er in gewisser Weise aufhört, ein Mensch zu sein, und zwar insofern er nicht weltbildend tätig ist (vgl. LP 271).

Die menschliche Aneignung der Reflexion hat auf diese Weise einen eigentümlichen, dialektisch umschlagenden Gipfelpunkt erreicht: Für die Einstellung des „Geistes“ ist die ganze Welt geformte menschliche Freiheit, ihr Material besteht ganz aus Sinn, das sich in der geisteswissenschaftlichen Reflexion als eine offene, unzusammenhängende Reihe von idealtypischen Sinngestalten explizieren lässt.¹ Das Paradox der vorliegenden Einstellung besteht jedoch darin, dass sich diese menschlichen Sinngestalten hier nur für einen nicht-teilnehmenden Standpunkt erschließen, für einen Betrachter außerhalb der interessekonstituierten Welten, der *alles* verstehen kann – außer sich selbst (vgl. LP 280). Dieser Hinweis auf das Nichtverstehen seiner selbst ist jedoch kein schlagender Einwand gegen den „Geist“, denn dieser hat überhaupt *kein Interesse*, sich zu verstehen. Denn er „etabliert sich als unverständlich, als etwas, das nicht *gefasst* werden kann, das nicht gefasst werden will und sich auch nicht selbst fassen will. Er benötigt kein Selbstverständnis, da er dank seiner Kategorie [des Interesses, Anm. P.G.] von allem sprechen und sein Schweigen hinsichtlich seiner selbst rechtfertigen kann: Er ist kein Diskurs, doch alle Diskurse stehen ihm zur Verfügung.“ (LP 279) Dies ist die Eigentümlichkeit, in der sich die Struktur der Reflexion in der Einstellung des „Geistes“ manifestiert: Einerseits ist die Reflexion in höchstem Maße menschlich angeeignet, insofern alles in der Welt Begegnende als menschliche Sinngestalt, als Werk des Ichs im Bewusstsein der Freiheit erscheint und zum Gegenstand einer geisteswissenschaftlichen Untersuchung werden kann. Andererseits ist damit der Verzicht verbunden, dieses geisteswissenschaftliche Erkennen als direkten Vollzug der menschlichen Reflexion zu verstehen, d.h. als eingebettet in einen Vollzug der Selbstreflexion. Der das Verstehen vollziehende Geist reflektiert auf dem Wege der Interpretation die Welt *im Ich*, doch er reflektiert dabei niemals sein eigenes Ich. Mit anderen Worten: Der Sinn, den der Geist im Verstehen bildet, ist kein für ihn selbst lebbarer Sinn – insofern erhält nun die in der vorhergehenden Einstellung errungene Subjektstelle, das Wofür des Sinns, einen eigentümlich gespenstischen Status.

Die Einstellung des „Geistes“ nimmt im Rahmen der philosophiologischen Kategorienbildung eine besondere Rolle ein, da sich hier in Gestalt des *Interessenbegriffs* „der Begriff der Einstellung zum ersten Mal nicht nur uns, sondern auch der besprochenen Einstellung zeigt“ (LP 265): Der betrachtende Geist versteht alle menschlichen Tätigkeiten und Produkte – *mit Ausnahme* seiner eigenen – als einstellungsgebunden, indem er sie auf bestimmte Interessen des menschlichen

¹ Der Charakter der Zusammenhanglosigkeit, der die geisteswissenschaftliche Sinnanalyse prägt, rechtfertigt es nicht, den Sinncharakter im vorliegenden Zusammenhang überhaupt zu negieren, wie Kirscher dies tut, indem er die Differenz der analogen Kategorien – „Bedingung“ und „Geist“ – unterschlägt: „Der Geist betrachtet sich nicht als das Ziel seiner eigenen Geschichte; die Welt, die er betrachtet, hat nicht mehr Ziel oder Sinn als die Welt der *Bedingung*.“ (Kirscher 1989, 277) Ferner: „Er versteht die Welt, ohne ihr einen Sinn zu geben [...]“ (ebd. 279)

Geistes zurückführt. Indem sich der Geist hierin zum Diskurs macht, entdeckt er die Idee der Einstellung (vgl. LP 280). Da der Einstellungsbegriff auch die *differentia specifica* der Logik der Philosophie gegenüber anderen Arten von philosophischen Kategorienlehren darstellt, erscheint es naheliegend,¹ das Projekt einer Logik der Philosophie als fundiert in der Einstellung des „Geistes“ zu interpretieren, etwa als einen geisteswissenschaftlich (nicht philosophisch) motivierten Versuch, durch die Herausbildung von idealtypischen Einstellungen einen Metadiskurs über die bisherige Geschichte der Philosophie zu führen, ohne sich selbst auf philosophische Fragestellungen einzulassen.²

Nähme man auf dieser Basis den universalen Anspruch der These der Einstellungsgebundenheit des Denkens ernst, würde dies überdies zur Aufdeckung eines Selbstwiderspruchs, der einem solchen Projekt einer Logik der Philosophie zugrunde läge, führen. Denn ebenso wie der betrachtende Geist seine eigene Eingestelltheit missachtet, missachtet auch ein solcher Metadiskurs über das Denken seine eigene Einstellungsgebundenheit. Aufgrund des universalen Anspruchs, von der Einstellungsgebundenheit *des* Denkens einschließlich seines eigenen zu handeln – schließlich handelt es sich um eine universal gültige „Logik“ –, enthält diese Missachtung in diesem Fall einen Selbstwiderspruch, insofern eine logische Betrachtung der Einstellungsgebundenheit des Denkens nur für ein nicht-einstellungsgebundenes Denken überhaupt möglich erscheint. Diese Erkenntnissituation ist aber selbstwidersprüchlich, also erweist sich der metaphilosophische Standpunkt über der Philosophie als ein bloß angemaßter.

Demgegenüber ist zu zeigen, dass diese mögliche Fehldeutung der Logik der Philosophie darauf beruht, dass der vom „Geist“ erstmals entdeckte Einstellungsbegriff, also der Interessenbegriff, mit dem vollen philosophielogischen Einstellungsbegriff nicht koinzidiert und dass daher auch der Selbstwiderspruch eines denkenden Metadiskurses über das Denken entfällt. Kirscher bringt das inhaltliche Verhältnis des „geistigen“ Interessekonzepts zum philosophielogischen Einstellungskonzept folgendermaßen auf den Punkt: Einerseits kommen beide darin überein, eine irreduzible Mannigfaltigkeit von Bestimmungen der Freiheit zu bedeuten, andererseits ist für den Logiker der Philosophie „die Einstellung nicht nur die Verwirklichung eines Interesses, sondern auch noch die Verwirklichung eines Sinns“³. Diese Differenzierung zwischen Interesse und Sinn ist korrekt, wenn man wie Kirscher hier unter „Sinn“ die Möglichkeit einer

¹ Weil selbst bemerkt: „[...] unser eigenes Diskurs scheint auf der gegenwärtigen Kategorie gegründet zu sein [...]“ (LP 280)

² Vgl. LP 266: „Die Einstellung [des „Geistes“], um die es sich hier handelt, ist also zutiefst a-philosophisch, sogar anti-philosophisch [...]“. Diese Einstellung ist in der Rezeption der *Logik der Philosophie* überall dort verbreitet, wo ihre Kategorien hauptsächlich als idealtypische Ordnungsformen des philosophiehistorischen Materials dargestellt werden. Der Philosophielogiker erscheint dann nicht als Philosoph, sondern als eine besondere Art von Historiograph.

³ Kirscher 1989, 280.

kategorialen Selbstartikulierung meint, denn diese ist im Falle der Interessen nicht gegeben. In anderer Rücksicht haben jedoch nicht nur die philosophiologischen Einstellungen, sondern ebenso auch die geisteswissenschaftlich zu eruierenden Interessen als Sinnbestimmungen zu gelten, denn sie sind für den betrachtenden Geist nichts anderes als der gelebte Sinn einer sich entfremdeten Freiheit. Dass der betrachtende Geist selbst nicht fähig ist, diesen Sinn zu leben, kann nicht das Kriterium dafür sein, dass hier überhaupt von „Sinn“ gesprochen werden darf.

Der wesentliche Mangel des „Geistes“ liegt vielmehr darin, dass er die reflexive Dialektik von Einstellung und Kategorie nicht zur Kenntnis nimmt: „[...] indem er den Begriff der *Einstellung* bildet, sieht er den Begriff der *Kategorie* nicht, mit anderen Worten: er versteht, aber er versteht sich nicht.“ (LP 265, Anm.) Denn zur Einstellung als Einstellung gehört es gerade, „fähig zu sein, zur Kategorie zu führen“ (LP 265), also einen diskursiven Zusammenhang zu bilden. In der Einstellung des „Geistes“ werden hingegen die beiden Dimensionen getrennt gehalten. Der „Geist“ kennt nur Einstellungen ohne Kategorien und eine Kategorie („Interesse“) ohne Einstellung (vgl. LP 280). „[...] sein Leben und sein Diskurs sind einander nicht entgegengesetzt, sondern sie ignorieren einander [...]“ (LP 281) Nicht das Leben reflektiert *sich* im Denken, sondern das Denken (des Geistes) reflektiert das ihm stets fremd bleibende Leben.¹ Dieser Geist „ist in Wirklichkeit stumm, da er keinen Diskurs für sich selbst hat.“ (LP 281)

Im Gegensatz dazu impliziert der volle philosophiologische Einstellungsbegriff, dass jede Einstellung die Einstellung einer Kategorie ist, dass Einstellung und Kategorie im philosophischen Vollzug zusammengehören. Einstellung und Kategorie „können und dürfen nicht getrennt werden, wenn es Philosophie geben soll“ (LP 280). Für die oben angesprochene Fehldeutung des Projekts einer Logik der Philosophie bedeutet dies vor allem, dass mit der Logik der Philosophie nicht der selbstwidersprüchliche Anspruch verbunden ist, ein nicht-einstellungsgebundenes Denken über die Einstellungsgebundenheit des Denkens (Metadiskurs) zu leisten. Stattdessen soll lediglich *im* (sich zuletzt als einstellungsgebunden zeigenden) Denken über die mögliche Einstellungsgebundenheit des Denkens nachgedacht werden, d.h. es geht um eine authentische Selbstthematisierung der Philosophie, die zu einer Einstellung hinführen wird, in der alles Philosophieren, *einschließlich* des eigenen, als einstellungsgebunden verstanden wird. Der philosophiologische Standpunkt wird also in der Logik der Philosophie mitreflektiert werden müssen, indem die ihm entsprechende Einstellung zu thematisieren ist. Er wird überdies als philosophisch gerechtfertigt erscheinen, wenn die ihm entsprechende Einstellung als das vernünftige Ergebnis einer philosophischen Denkbemühung, die als mehrstufige Dialektik von Einstellung und Kategorie rekonstruiert werden kann, ausgewiesen werden kann. Eben diesem Ziel folgt die

¹ Vgl. entsprechend Gadammers kritische Erläuterungen von Diltheys objektivistisch bleibendem Erkenntnisideal der Geisteswissenschaften (vgl. Gadamer 2010, 235–246).

philosophiologische Kategorienbildung hin zur Kategorie des „Sinns“ als dem genuin philosophischen Standort (*siehe unten Seite 328ff.*).

Zum dargestellten „Geist“ ist vor diesem umfassenderen Rahmen lediglich noch zu bemerken, dass es sich aus philosophiologischer Sicht hierbei um eine kategorial thematisierbare Einstellung handelt, die dadurch geprägt ist, dass sie sich selbst nicht als Einstellung ‚sieht‘, weshalb sie ihren eigenen geistigen Vollzug nicht als einstellungsgebunden reflektieren kann. Sie kann also noch nicht die geforderte philosophische Einstellung sein, die eine philosophiologische Selbstreflexion der Einstellungsgebundenheit des Denkens ermöglicht. Die zur Reflexion dritter Stufe konkret weitertreibende Problematik des „Geistes“ liegt aber, wie gesehen, darin, dass die in ihm vollzogene höchste menschliche Aneignung der Reflexion mit einer entmenslichenden Selbstenteignung einhergeht.

χ) Reflexion dritter Stufe: „Persönlichkeit“ und „Das Absolute“

In Kirschers Deutung zeichnen sich die Kategorien der Reflexion „dritter Stufe“ gegenüber den früheren Stufen dadurch aus, dass sie die „oszillierende Bewegung zwischen dem Für-sich und dem An-sich“ (LP 369), die die Kategorien der Reflexion auszeichnen soll,¹ „in eine totale, absolute, vom Dualismus [von Freiheit und Welt, *Anm. P.G.*] befreite [...] Reflexion uminterpretieren“². Das Interessante ist hierbei, dass bei Weil auch diese ‚Synthese‘ der absoluten Reflexion dennoch wiederum in einer doppelten Figur auftritt: „Die *Persönlichkeit* und das *Absolute* behaupten die lebendige Einheit von Subjekt und Welt, ohne dabei die Dualität oder den Widerspruch zu reduzieren. Die erste Kategorie interpretiert diese absolute lebendige Einheit unter dem Primat des Subjekts oder der Reflexion – das Subjekt macht sich zur Welt, schafft unaufhörlich die Welt, ohne je zu einer vollendeten und toten Welt zu gelangen; die zweite Kategorie interpretiert dieselbe Einheit unter dem Primat des totalen Gegenstandes, der Welt – die Welt ist Subjekt, absolute Realität, die sich im ‚absolut kohärenten Diskurs‘ zu sich selbst verhält, eine diskursive Selbstvermittlung aller zweipoligen reflexiven Vermittlungen.“³ In diesem Punkt seiner Struktur-Deutung der *Logik der Philosophie* möchte ich Kirscher folgen: Die absolute Reflexion scheint bei Weil in der Tat in einer subjektiven und einer objektiven Version aufzutreten.⁴

¹ Diese von Kirscher (1989, 283) zitierte Stelle aus der Einleitung der Kategorie des „Endlichen“ beschränkt sich allerdings nicht auf die Kategorien der Reflexion, wie es Kirscher nahe legt, sondern bezieht sich auf die Kategorienbewegung überhaupt, und zwar in der Gestalt, wie sie in der Optik der Kategorie des „Absoluten“ erscheint.

² Kirscher 1989, 284.

³ Kirscher 1989, 284.

⁴ In Erinnerung an Schellings „Real-Idealismus“ lassen sich die beiden Figuren als „subjektives Subjekt-Objekt“ und „objektives Subjekt-Objekt“ interpretieren.

Doch diese Auffassungsweise sollte nicht dazu führen, den Status der Reflexion in der Interpretation unbestimmt zu lassen, in der Annahme, der Sinn der Reflexion ergebe sich in der objektivierenden Wendung des „Absoluten“ gleichsam von selbst. Dies würde ein zu starkes Vertrauen in die hegelsche Ökonomisierung der Kategorien der Reflexion bedeuten. Im Speziellen äußert sich dieses Problem von Kirschers Relektüre in dem Hang, den *Diskurs des „Absoluten“* einfachhin als *Kategorie der Einstellung der „Persönlichkeit“* darzustellen: „[...] das Subjekt reflektiert sich in der Welt und die Welt im Subjekt, und diese doppelte Reflexion reflektiert sich ihrerseits im Wissen, die den Konflikt von Welt und Subjekt in seiner Einheit erfasst: in der Art des Gefühls in der *Persönlichkeit* bzw. des Diskurses im *Absoluten*.“¹ Hier wird die absolute Reflexion als ein *Wissen* dargestellt, das sich zuerst im *Gefühl* und sodann im *Diskurs* erfasst: Nachdem die absolute Reflexion in der „Persönlichkeit“ *absolut gelebt* wird, wird sie im Diskurs des „Absoluten“ *absolut gedacht*. Letzteres kann aber nichts anderes heißen, als dass das „Absolute“ die *Kategorie für die Einstellung* der „Persönlichkeit“ wäre, indem sie das Gelebte der vorherigen Einstellung kategorial auf den Begriff brächte. Diese Interpretationstendenz spiegelt sich bei Kirscher überall dort wider, wo er die Einstellung der „Persönlichkeit“ mit Hilfe von Begriffen des „Absoluten“ erläutert, etwa mit dem Konzept des absoluten *Verstehens*.² So wird die Kategorie der „Persönlichkeit“ beispielsweise in folgenden Worten eingeführt: „Die *Persönlichkeit* ist die Öffnung selbst, die Öffnung des Absoluten genauso wie die Öffnung auf das Absolute.“³ In der folgenden Darstellung der „Persönlichkeit“ wird ersichtlich werden, inwieweit es sich hierbei um eine ‚hegelianisierende‘ Überinterpretation handelt, die die Eigenheit der absoluten Reflexion, wie sie sich in der „Persönlichkeit“ zum Ausdruck bringt, mehr verdeckt als offenbart.

Gegenüber der genannten Interpretationstendenz ist deshalb schon vorab festzuhalten, dass sowohl die Einstellung der „Persönlichkeit“ einen eigenen Diskurs führt (vgl. bes. LP 310–311) und darin ihre *eigene Kategorie* erreicht (vgl. LP 309) – andernfalls dürfte sie nicht „absolute Reflexion“ heißen –,⁴ als dass auch die Kategorie des „Absoluten“ eine *eigene Einstellung* hat, die sie auf den Begriff bringt. Das „Absolute“ geht also nicht darin auf, das „Gefühl“ der Persönlichkeit zum „Wissen“ zu erheben. Das rein kategoriale Verständnis des „Absoluten“ zu übernehmen, hieße, der Ideologie des „Absoluten“ zu erliegen, die sich als eine Einstellung erweisen wird, die ganz und gar „Kategorie sein will“ (LP 327).

Diese Differenzierung hat eine folgenreiche Einsicht zur Konsequenz: Es darf bei der Darstellung der beiden Kategorien „dritter Stufe“ nicht von der Vormeinung ausgegangen werden, dass

¹ Kirscher 1989, 284.

² Vgl. ebd.

³ Kirscher 1989, 285. Es ist ferner bezeichnend, dass Kirscher öfters auf retrospektive Zitate aus der Kategorie des „Absoluten“ zurückgreift, um die Einstellung der „Persönlichkeit“ zu charakterisieren.

⁴ Vgl. dagegen Guibal 2011, 145f., der der Auffassung ist, dass der Diskurs in der Einstellung der „Persönlichkeit“ nur als Reprise auftritt.

die Struktur der Reflexion in der Kategorie des „Absoluten“ letztgültig auf den Begriff gebracht wird. Denn möglicherweise beschreibt auch das „Absolute“ nur ein bestimmtes Verhältnis zur Struktur der Reflexion, der man nicht das Interpretationsmonopol zusprechen sollte, da Letztere durch sie unterbestimmt bleibt. Diese Sicht der Dinge öffnet nicht nur bereits die Perspektive auf eine mögliche philosophiologische Kategorienbildung *nach* dem „Absoluten“, sondern überdies zum gegenwärtigen Moment auch noch die Möglichkeit einer Gesamtdarstellung der Kategorien der Reflexion, deren Sinn nicht in der Selbstinterpretation des „Absoluten“ aufgeht. In diesem alternativen Sinne wird hier vorgeschlagen, (I) die *Kategorien der Reflexion erster Stufe* als Darstellung der objektivierten Reflexion als einer *Welt ohne Sinn* zu verstehen, auf die (II) die *Kategorien der Reflexion zweiter Stufe* mit einer Subjektivierung als einer menschlichen Aneignung der Reflexion antworten, die zur Erfassung eines *Sinns ohne Welt* führt, worauf hin (III) die *Kategorien der Reflexion dritter Stufe* die Einsicht ausbilden, dass die menschliche Aneignung das bleibende enteignende Moment der Reflexion zu integrieren hat, wenn sich der Mensch in einer menschlichen Welt, d.h. in einer Welt, in der er selbst vorkommt, in einer *Welt des Sinns*, erfassen will.

Von dieser letzten Wendung der Reflexion her ergibt sich eine letzte Rechtfertigung dafür, warum in der vorliegenden Arbeit *alle mittleren* Kategorien, beginnend bei der Kategorie der „Gewissheit“ und inklusive der Kategorien der Reflexion, als „Kategorien der Ontologie“ zusammengefasst werden: Alle diese Kategorien beziehen sich retrospektiv auf das Problem des Wahren als eines Diskurses über den Sinn der Welt und lassen sich daher – wenn man will – als Stellungen und Manöver *in* der Ontologie übersetzen.

Das Fundament dieses „ontologischen“ Interpretationsschemas muss sich nun anhand der Erläuterung der beiden Kategorien der Reflexion dritter Stufe auf die Probe stellen lassen.

αα) Die absolute Reflexivität menschlichen Existierens in der „Persönlichkeit“ (Sinnvollzug)

Der Mensch im erfahrungsdiagnostischen Übergang von der Einstellung des „Geistes“ zur Einstellung der „Persönlichkeit“ „findet sich vor die Aufgabe gestellt, sich nicht bloß als Geist, sondern *als Mensch zu verstehen*. Er kann nicht mehr völlig in der Interpretation der Anderen leben. Er akzeptiert die Trennung von Einstellung und Kategorie nicht mehr, er will nicht frei denken, ohne als denkendes Wesen *frei zu sein*.“ (LP 285, Hervorheb. P.G.) Die Einstellung der „Persönlichkeit“ zieht demgemäß aus der Situation des „Geistes“, der sich nur im entmenschten, weltlosen Leben des Verstehens als frei erfährt, die Konsequenz, dass eine wahrhaft menschliche Aneignung eigentlich darin bestehen muss, sich als schöpferische, weltbildende Freiheit zu verstehen – und das heißt: *zu vollziehen*.

In gewisser Weise schlägt sich die Persönlichkeit damit auf die Seite der weltkonstituierenden Interessen, die den Gegenstand des betrachtenden Geistes bildeten. Doch die Persönlichkeit ak-

zeptiert nicht mehr einfach die grundlegende Auffassung des Geistes, dass jedes weltbildende Interesse den schöpferischen Geist in die von ihm geschaffene Welt derart verstricken muss, dass sich seine Freiheit entfremdet. Wenn der Geist wirklich frei sein will, dann kann es aus Sicht der „Persönlichkeit“ für den menschlich inkarnierten Geist nicht nur (kategorial unwesentliche) „persönliche“ Interessen *neben* den (kategorial wesentlichen) „konstitutiven“ Interessen geben, wie sie der „Geist“ im Umgang mit den anderen Menschen existenziell für sich in Anspruch nahm,¹ sondern es muss ein konstitutives Interesse *für* den frei sein wollenden Geist geben, das dann genau mit seinem persönlichen Interesse zusammenfällt und sich in der Schöpfung einer Welt äußert, „die die Seinige ist“ (LP 285), d.h. einer „offenen Welt, einer Welt, die nur in dem Maße besteht, wie er sie schaffen wird und bei der er nicht vergisst, dass er der Schöpfer ist“ (LP 286). Durch eine solche „Reflexion des Geistes in sich selbst“ (LP 285) wird der Geist zur menschlichen Persönlichkeit und ergreift sich in seiner schöpferischen Freiheit, in seinem Existenzvollzug: „Es geht darum zu leben: Der Mensch will nicht mehr auf Kosten seines Lebens geistig sein, genauso wenig wie er seinen Geist seinem Leben opfern will.“ (LP 285)

Dieses geistige Leben, das sich als Reflexion der schöpferischen Freiheit der Persönlichkeit in der von ihr geschaffenen Welt vollzieht, hat nichts mehr mit „Verstehen“ im Sinne eines für sich bestehenden „geistigen“ Vollzugs zu tun, wie schnell ersichtlich wird: „Er [der Mensch in der Einstellung der „Persönlichkeit“] will nicht mehr verstehen, weder sich selbst noch die Welt; er *will* sein – darin besteht sein Sein.“ (LP 287)² Der Vollzug des Selbstseinwollens durch Weltbildung beinhaltet keine konstitutive Rolle des Verstehens, denn weder auf Seiten der ‚Welt‘ noch auf Seiten des ‚Selbst‘ gibt es etwas, was durch ein reflexives Verstehen in den Selbstvollzug der Persönlichkeit zu integrieren wäre. Alles Vorgegebene gilt ihr nur als „Material“ (LP 287) der Selbst- und Weltbildung: „Der Mensch *ist* nicht, sondern *macht* sich, und der ununterbrochene Vollzug, in dem er sich macht, ist zugleich weltschöpfend.“ (LP 287) Mit anderen Worten, es geht der Persönlichkeit um eine „schöpferische Aneignung“ (LP 290) der Welt und des Sinns.

Der entscheidende Punkt ist jedoch, dass die Persönlichkeit diesen existenzialen Rahmen existenziell „aufrichtig“ vollziehen möchte,³ und dazu gehört vor allem die Anerkennung der

¹ Vgl. LP 272: „In Ruhe gelassen werden (*avoir la paix*), das ist sein [des geistigen Menschen] einziges Interesse – dies ist kein konstitutives Interesse (er weiß nur zu gut, dass die Welten im Kampf erbaut werden), sondern sein persönliches Interesse [...]“

² Vgl. LP 289, wo der Verstehensakt vom leitenden Gefühl her negiert wird: „Es [das Gefühl] zeigt an, dass der Mensch sich versteht, wenn er sich schafft, und dass er sich zerlegt (*défait*), wenn er sich versteht.“ Ferner LP 292, wo die Negation des Verstehens mit der spezifischen Zeitlichkeit des Existierens in Verbindung gebracht wird: „Ich [= die Persönlichkeit] verstehe mich nicht, da ich nicht mir selbst äußerlich sein will, [...] da ich nicht aus meiner Zukunft eine virtuell vergangene Zukunft machen will.“

³ Diese Figur der Aufrichtigkeit oder Eigentlichkeit des Existierens (formal interpretierbar als existenzielle Transparenz der existenzialen Strukturen), mit der ich hier die Deutung der Kategorie der „Persönlichkeit“ strukturiere, lässt sich bekanntlich Heideggers *Sein und Zeit* entnehmen (vgl. Heidegger 1993). Weils eigene Erläuterung der Kategorie der „Persönlichkeit“ enthält selbst viele Anklänge an Heideggers Fundamentalanalyse des Daseins, vor allem hin-

Tatsache, dass sich die Persönlichkeit nur im Bild einer „menschlichen Welt“ (LP 287) authentisch reflektieren kann und dass diese Weltbildung immer als „Mensch unter Menschen“ (LP 288) geschieht. Damit ist eine Einsicht verbunden, die man mit Heidegger als Einsicht in das Verfallen als Seinsart der Alltäglichkeit bezeichnen kann:¹ „[...] was ich bin, bin ich durch sie [die Anderen] in all meinen Inhalten. Diese Welt der Menschen, die das Material meiner Schöpfung ist, ist in mir [...].“ (LP 292) Die Folge davon ist, dass sich das Selbstseinwollen der Persönlichkeit gemäß ihrer existenziellen Aufrichtigkeit als ein bleibender innerer Konflikt vollziehen muss: „Der Konflikt besteht zwischen mir, der ich die Anderen *bin*, und mir, der ich ich sein will, und je mehr ich in mich selbst einkehre, desto mehr kehre ich in die Anderen ein. Ich bin Spannung zu mir selbst; aber diese Spannung-zu (*tension vers...*) ist immer schon ein Schwung-hergenommen-von (*élan pris de...*), von einem Ausgangspunkt, der die Anderen in mir selbst ist: In Wahrheit ist die Persönlichkeit nicht in Konflikt mit den Anderen, sondern sie ist dieser Konflikt selbst.“ (LP 292) Nach außen hin bildet sich dieser innere Konflikt, der das Wesen der Persönlichkeit ausmacht, als ein „Kampf um Anerkennung“ (LP 296) ab: „[...] es gibt keine andere Art, ich zu sein, als die, in ihnen [den Anderen] ich zu sein.“ (LP 296) Und noch deutlicher: „Mich den Anderen aufzuzwingen, heißt nicht, sie zur Anerkennung ‚meiner‘ Werte zu bringen – ich habe keine, die ich mitteilen könnte –, sondern heißt, sie dazu zu bringen, dass sie selbst in den persönlichen Konflikt eintreten und mich dabei in meiner Authentizität, in der Aufrichtigkeit meines Gefühls, anerkennen.“ (LP 304)

Wie schon ersichtlich ist, denkt Weil den inneren Konflikt des Selbstseinwollens als geleitet durch ein anzeigendes „Gefühl“,² das sich als „Bild“ (der persönlichen Welt) ‚ausdrücken‘ und den Anderen ‚eindrücken‘ möchte (vgl. LP 300).³ In diesem Selbstbezug über das Bild, der zum aufrichtigen Existieren notwendig gehört, liegt die vollzugsmäßige absolute Reflexivität der Persönlichkeit verborgen. Diese absolute Reflexivität des Lebens fällt für die Persönlichkeit mit dem authentischen Vollzug der Zeitlichkeit der Existenz zusammen: Der Mensch ist im existenziell-aufrichtigen Vollzug der Persönlichkeit primär „Im-Kommen-sein (*présent à-venir*), offene Zu-

sichtlich des Existenzials des alltäglichen Verfallens und der existenziellen Modi der Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit. Er überweist schließlich auch selbst auf Heideggers „Analyse der Persönlichkeit (der eigentlichen-uneigentlichen Existenz)“ (LP 307, Anm.), von deren fundamentalontologischem Rahmen allerdings abstrahiert werden muss, um sie als Illustration der vorliegenden Kategorie (und nicht so sehr der Einstellung) verwenden zu können. Wie ersichtlich werden wird, ist es aber vor allem Nietzsches Werk, das als diskursiver Ausdruck der existenziellen Konfliktsituation der „Persönlichkeit“ gelesen werden kann. Von ihm sagt Weil: „Das Werk Nietzsches kann zwar in seiner ganzen Komplexität nicht unter dieser Kategorie verstanden werden: dennoch ist sie in ihm vorherrschend und bildet sein dynamisches Zentrum [...]“ (LP 311, Anm.)

¹ Vgl. Heidegger 1993, § 38, 175–180.

² Vgl. LP 289: „Ihr [der Persönlichkeit] einziger Führer ist das Gefühl. Es ist ein Führer, der weder spricht noch schweigt: es zeigt an (*indique*).“

³ Weil spielt gelegentlich mit dem Zusammenhang von „s’exprimer“ und „s’imprimer“ (vgl. LP 297) bzw. „s’exposer“ und „s’imposer“ (vgl. LP 299).

kunft“ (LP 299).¹ Doch die Bildung der Persönlichkeit, d.h. „das Sich-ausdrücken, so wie sie ist (gegenwärtige Zukunft) (*avenir présent*)“, geschieht „in der Welt, so wie sie ist (gegenwärtige Vergangenheit) (*passé présent*)“ (LP 299). Deshalb „schafft sie [die Persönlichkeit] sich in jedem Augenblick (*à chaque instant*), indem sie ihr Bild, das ihr Im-Kommen-Sein ist, schafft.“ (LP 303) Die gefühlsgeladene absolute Reflexivität, die die Persönlichkeit existenziell vollzieht, ist also nicht auf einen einzelnen Akt des Lebens, oder gar auf einen „geistigen“ Akt außerhalb des Lebens, zurückzuführen, sondern besteht in nichts anderem als der existenziellen Öffnung des ganzen Lebensvollzugs auf die existenziale Struktur der Zeitlichkeit. Diese sich in der Persönlichkeit verkörpernde Absolutheit des Existierens ist die „subjektive“ Gestalt der Reflexion dritter Stufe.

Die leitende Rolle des Gefühls darf aber nicht dazu führen, den von der Persönlichkeit geführten eigenen Diskurs zu verkennen. Dieser beruht darauf, dass sich die Persönlichkeit ganz und gar sprachlich vollzieht. Insofern ist ihre weltbildende und wertschöpfende Tätigkeit als Vollzug des Sinns anzusehen: „Eine Persönlichkeit zu sein, heißt, eine eigene Sprache zu haben, ein Selbst zu *sein*, indem man Sprache *ist*, eine vollständige Sprache, die alles sagen kann, und eine persönliche Sprache, in der jeder Ausdruck die Persönlichkeit ausdrückt.“ (LP 290) Der darauf gegründete Diskurs lässt sich jedoch nicht sachlich angemessen am Maßstab der Kohärenz des Gesagten bemessen.² In der Rede der „Persönlichkeit“ geht der philosophische Diskurs ein Bündnis mit der dichterischen „Poiesis“ ein, aber dies bedeutet nicht, dass die begriffliche Diskursivität verloren geht: Wenn die Natur der auszudrückenden Sache – der aufrichtige Existenzvollzug, die „Persönlichkeit im Kommen“ (LP 308) – es verhindert, dass sich die Sache durch Aussagen bestimmen lässt, dann ist damit nicht zugleich die Möglichkeit ausgeschlossen, dass das Sagen begriffliche Ressourcen schafft, die es ihm erlauben, sich selbst zu erfassen. Genau dies aber trifft auf die Einstellung der „Persönlichkeit“ zu: „[...] die Persönlichkeit hat ihre Kategorie erreicht. Sie kann über sich selbst zu den Anderen sprechen. Nur macht sie es auf ihre Weise. Sie verabscheut das System [...].“ (LP 309) Dieser Diskurs ist inkohärent, aber einheitlich:³ *inkohärent* auf der Ebene des Gesagten, insofern der fundierende existenzielle Konflikt nur in Widersprüchlichkeiten zum Ausdruck gebracht werden kann; *einheitlich* im diskursiven Gesamtphänomen, dem Zusammenhang von Sagen und Gesagtem, insofern der fundierende existenzielle Konflikt durch die Performanz des aufrichtigen Sagens und die „unverständliche

¹ Vgl. LP 293: „Ich bin wirkliche Persönlichkeit in meiner Spannung zu meiner Verwirklichung, die [...] mich frei werden lässt für das im Kommen (*à venir*) seiende Ich, das in seinem An-Kommen (*à-venir*) wirklich ist.“ Weil spielt bewusst mit der Etymologie von „*avenir*“ (Zukunft).

² Guibal (2011, 146) bringt die Hauptsache gut auf den Punkt, obgleich er, wie eingangs bemerkt, der „Persönlichkeit“ keinen eigenen Diskurs (ohne Reprise) zuerkennt: „Die Kraft und Originalität der ‚Persönlichkeit‘ liegt philosophisch in ihrer Relativierung der rein logischen Kohärenz: Das lebendige Denken findet sich auf ihre sprachliche Quelle zurückverwiesen, der Diskurs nährt sich von ihrer unerschöpflichen dichterischen Schaffenskraft.“

³ Vgl. zu dieser von Weil mehrfach angesprochenen Doppelcharakteristik von Inkohärenz und Einheit: LP 305, 307, 310.

Verständlichkeit“ (LP 310) des in ihm Gesagten angemessen erfasst wird: „[...] die Einstellung erfasst sich im Diskurs, um sich in der *ποίησις* zu schaffen.“ (LP 311)¹

Trotz dieser Selbsterfassung der Persönlichkeit im Diskurs, die die absolute Reflexivität ihres Existierens vollendet, ist es charakteristisch, dass die damit erreichte vollständige menschliche Aneignung der Reflexion, wie sie sich hier als „schöpferische Aneignung“ (LP 290) der Welt vollzieht, ein bleibend enteignendes Moment eingesteht, das in den vorgegebenen existenzialen Strukturen, insbesondere der Zeitlichkeit, und dem konfliktären Charakter des Existenzvollzugs zum Ausdruck kommt: Die absolute Reflexivität des Existierens im Selbstseinwollen ist nicht die Selbstermächtigung einer absoluten Freiheit.

ββ) Die absolute Reflexivität des menschlichen Diskurses im „Absoluten“ (Sein des Sinns)

Der Übergang in eine neue Einstellung ist in dem Moment vollzogen, in dem der Konflikt, als den sich die „Persönlichkeit“ existenziell ‚absolut‘ vollzieht, als etwas erfahren wird, das zur Welt gehört und sich in dieser Gestalt diskursiv erfassen und entfalten lässt: „Dieser Konflikt ist also überhaupt nichts Persönliches – außer für die Faulheit, die die Arbeit des authentischen Verstehens vermeiden will –, sondern ist Konflikt der Welt, ein Konflikt der Welt mit sich selbst im Individuum [...].“ (LP 320) Noch präziser ausgedrückt: „[...] der *persönliche* Konflikt bildet sich in einem Medium, das nicht persönlich ist, und sein Resultat ist nicht persönlich; sein Ursprung liegt im Diskurs und im Diskurs wird er auch beendet.“ (LP 321) Die menschliche Welt ist zwar bleibend eine Welt des Konflikts, aber der Mensch in der Einstellung des „Absoluten“ macht die Entdeckung, das sich diese Welt des Konflikts im Diskurs in einer „absoluten Kohärenz“ (LP 321) darstellt.

Der springende Punkt ist hier allerdings das richtige Verständnis des Status dieses „absolut kohärenten Diskurses“. Nicht der Diskurs des im Konflikt lebenden „Individuums“ ist der absoluten Kohärenz fähig, sondern einzig der Diskurs des „Menschen“, der sich nicht mehr wie das Individuum als eine eigentümliche Partikularität versteht, sondern sich mit dem Diskurs ganz und gar identifiziert und darin seine menschliche Wirklichkeit und Freiheit erfährt (vgl. LP 320). Der Mensch des Diskurses geht ganz im Vollzug des Diskurses auf, sodass es eigentlich ein Vollzugs-subjekt, dem das „absolute Verstehen“ (LP 321) zuzurechnen wäre, nicht mehr gibt: „Alles ist verstanden/enthalten (*compris*)“², nichts [bzw. niemand, *Anm. P.G.*] versteht, wenn ‚nichts‘ bedeu-

¹ Vgl. entsprechend: „[...] die *ποίησις* ist überall das Ziel dieses Diskurses.“ (LP 312) Die „performative“ Dimension des Diskurses der „Persönlichkeit“ kommt in der Charakterisierung Weils überall dort zur Sprache, wo von dessen Offenheit, Ausdruckscharakter und Wirksamkeit gesprochen wird (vgl. LP 310f.).

² Weil spielt hier wieder mit dem Doppelsinn des Wortes „comprendre“ im Sinne von (1) „verstehen“ und (2) „umfassen“, „beinhalten“.

tet ‚dies‘ oder ‚jenes‘; es gibt nicht einmal mehr Verstehen, da *alles* einen einzigen Diskurs bildet: Wenn ‚verstehen‘ ‚sprechen über‘ meint, dann existiert das Verstehen nicht; nichts ist das *Andere* des Diskurses.“ (LP 321f.) *Wenn* es einen absolut kohärenten Diskurs gibt, dann handelt es sich um den Diskurs der Welt selbst, in dem Subjekt und Objekt bzw. Logik und Ontologie zusammenfallen.¹ Der „absolute“ Mensch ergreift diese Möglichkeit unter Verzicht auf die unmögliche Kohärenz des Standpunkts des Individuums. Dies besagt nicht, dass sich der Mensch nun einfach auf den ‚Standpunkt‘ des Absoluten stellt, denn „das Absolute ist kein Gesichtspunkt (*point de vue*)“ (LP 328) – „die Sichtweise (*vue*) der Totalität ist nichts anderes als die Totalität der Sichtweisen“ (EC I, 132), wie Weil in einem Aufsatz zu Hegel ausführt.² Dieser Diskurs, in dem Denken und Sein keinen Gegensatz mehr bilden, erfasst und umfasst nicht nur den „persönlichen“ Konflikt der vorhergehenden Einstellung, sondern alle Gegensätze, in denen sich die früheren Einstellungen auf der Suche nach diskursiver Kohärenz bewegt haben. Denn der Konflikt ist auf alle Einstellungen generalisierbar, weltlich objektivierbar und diskursiv begreifbar, da sich das, was im menschlichen Leben auf vielfältige Weise als „Negativität“ erscheint (vgl. LP 323), sich im Diskurs als Dialektik des Widerspruchs, der bestimmten Negation, systematisieren lässt. Auf dieser Basis verwirklicht sich der absolute Diskurs, philosophisch gewendet, als derjenige Diskurs, der alle früheren Diskurse, die von den verschiedenen – immer schon durch die „Idee des Absoluten“ bewegten –³ Einstellungen auf der Suche nach Kohärenz veranstaltet wurden, als Momente seiner selbst einbegreift: „Die Philosophie im Absoluten *verortet* all diese Gesichtspunkte; unter ihnen auszuwählen ist gerade die Tatsache der Partikularität, die sich in der Bewegung

¹ Diese Position ist die Vollendung und Begründung dessen, was im Grundlegungskapitel im Kontrast zur philosophischen „Zweistimmigkeit“ mit Richir als „symbolische Tautologie“ bezeichnet wurde (*siehe oben Seite 161ff.*).

² Es ist klar, dass die Philosophie Hegels die perfekte philosophiehistorische Illustration der Einstellung/Kategorie des „Absoluten“ darstellt: Die *Phänomenologie des Geistes*, die nach dem Urteil Weils „eine Logik der Philosophie ermöglicht, aber nicht verwirklicht“ (LP 324), fungiert hierbei als „Deduktion der Einstellung im Absoluten“ (LP 324). Die systemdarstellende *Enzyklopädie* ist die kategoriale Ausarbeitung des absoluten Diskurses (vgl. LP 339ff.). Doch „das hegelsche System ist mehr als eine Illustration, es ist eine Verwirklichung der Kategorie“ (LP 340). Damit übernimmt Hegels Philosophie die philosophisch zentrale Funktion, überhaupt die Möglichkeit der Kategorie des „Absoluten“, des absolut kohärenten Diskurses, aufzuzeigen, denn „wenn das System, wenn zumindest *ein* absolutes System, nicht wirklich existieren würde, wenn die philosophische Kategorie nicht – und wäre es nur dieses eine Mal – in metaphysischen Kategorien und wissenschaftlichen Begriffen ausgearbeitet worden wäre, dann würde das System nicht existieren, nicht einmal als Möglichkeit [...]“ (LP 341) Eine bloße Programmatik der absoluten Kohärenz genügt nicht, um diese Einstellung als irreduzible philosophische Einstellung zu begründen, denn in dieser Hinsicht wäre sie auf frühere Kategorien reduzierbar. Man sieht anhand dieser Konstellation, dass eine Philosophie *nach Hegel* gemäß Weil nichts mit einer äußerlichen, einen einseitigen Standpunkt beziehenden Hegel-Kritik, die das Scheitern des auf absolute Kohärenz gerichteten Diskurses nachweisen möchte, zu tun haben kann (vgl. LP 340), sondern vielmehr mit einer *Umorientierung des Diskurssinns* (die in den folgenden Kategorien erarbeitet wird): „[...] auf der Ebene des Systems ist das System unwiderlegbar, da es sich nicht auf der Ebene der Diskussion aufhält [...]“ (LP 340) In diesen Kontext einer Umorientierung des Diskurssinns gehört auch meine These, dass Hegels Philosophie – obgleich sie als Verwirklichung des „Absoluten“ die erste nicht nur „*philosophische Kategorie*“, sondern „*Kategorie der Philosophie*“ (LP 341) ist – keine echte Logik der Philosophie ausbildet (*siehe oben Scherbe III*).

³ Vgl. LP 343: „[...] wo Philosophie ist, ist kohärenter Diskurs; die Idee selbst des kohärenten Diskurses, d.h. die *Idee* des Absoluten, ist die Idee, die die Philosophie unter jeder Kategorie bildet. Man kann also sagen, dass die Reprisen des Absoluten nichts anderes als die philosophischen Lehren jeder Einstellung sind.“

vom einen zum anderen hin zum Absoluten entfaltet [...].“ (LP 337) Dieses Begreifen aller (früheren) philosophischen Einstellungen als partikularer Gesichtspunkte *im* Absoluten macht die Kategorie des „Absoluten“ zur ersten philosophischen Kategorie, die zugleich „*Kategorie der Philosophie*“ (LP 341) ist, d.h. zu einer Kategorie, die nicht nur denkt und nicht nur „den Gedanken (*la pensée*) als das *Andere* des Menschen denkt“, sondern den Vollzug des Denkens (*le penser*) selbst denkt (vgl. LP 341). Das heißt, das „Absolute“ führt nicht nur *einen* Diskurs, sondern denkt *den* Diskurs als solchen, und zwar den „Übergang von der Einstellung zur Kategorie“ (LP 344) als Auf-den-Begriff-Bringen. Die „Absorbierung“ der partikularen Einstellungen in der universalen Kategorie des Absoluten betrifft auch den partikularen Entschluss zu denken als dem externen punktuellen Einstiegsmoment in das System: „[...] ist der Entschluss einmal gefasst (*prise*), ist er auch schon verstanden/enthalten (*comprise*)“ (LP 340).

Nun ist es nicht mehr das „Gefühl“ in „Gott“ oder das welttranszendente „Ich“ des „Bewusstseins“, das zum „verzehrenden Feuer“ der menschlichen Freiheit und der menschlichen Welt wird, sondern der Diskurs selbst: „Was in ihm [dem Menschen] sterblich war, ist durch das Feuer des Diskurses verzehrt worden [...].“ (LP 325) Der kapitale Unterschied ist allerdings, dass Welt und Freiheit im verschlingenden Feuer des Diskurses nicht vernichtet werden, sondern durch diesen „Schmelzofen der Negativität“ (LP 325) gerade erst als das, was sie sind, hervortreten.

Sofern der Mensch sich in diesem Diskurs versteht, bewegt er sich nicht mehr in den Gegensätzen und ist „absolut frei“ (LP 325): „Das Denken ist an niemanden adressiert, es ruft niemanden zur Freiheit auf, es befreit niemanden: Es ist Freiheit, da es kein *Anderes* außer ihm gibt, und der Mensch *ist* frei in dem Maße, in dem er Denken ist.“ (LP 322). Es ist zu beachten, dass die hier vollzogene menschliche Aneignung der Reflexion als absoluter Freiheit ein konstitutives Moment der Selbstenteignung beinhaltet, das bei Weil unter dem Titel des „Opfers“ (LP 325, 326) firmiert: Geopfert wird die Perspektive des Individuums, die Situierung des Denkens in Gegenstellungen, mit dem Resultat, dass „im absoluten Wissen die Philosophie aufgehört hat, Reflexion in einem Anderen zu sein: Der Zirkel der Reflexionen ist durchlaufen.“ (LP 342) Die Aneignung der Reflexion durch den Menschen ist zugleich ihre Enteignung für das Individuum. Doch wird die weiterführende Frage darin bestehen, ob dieses Enteignungsmoment in der Kategorie des „Absoluten“ adäquat gedacht wird. Diese Frage taucht auf, wenn sich das Individuum seiner Opferung entzieht, d.h. wenn es sich dem oben genannten Entschluss zu denken verweigert, denn diese Möglichkeit besteht: „Es gibt für alles eine Vermittlung, außer für den Sprung des Endlichen ins Unendliche, des Relativen ins Absolute.“ (LP 325) Dies ist mit anderen Worten die komplementäre Dimension zum Übergang von der Einstellung zur Kategorie: Die „Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) eines Übergangs von der Kategorie zur Einstellung“ (LP 344), d.h. die

Frage, ob und wie sich das Denken des Absoluten zur Opferung der individuellen Perspektive verhält, wird im Diskurs des „Absoluten“ nicht aufgeklärt, weil diese Frage für ihn keinen Sinn hat. Denn diese Frage verlangt nicht nach einer „Deduktion der Einstellung“ (LP 324) als Antwort – die Aufgabe, der sich in Hegels System die *Phänomenologie des Geistes* als die wissenschaftliche Einleitung in das System stellt und von der Weil betont, dass sie nur vom schon eingenommenen ‚Standpunkt‘ der absoluten Einstellung möglich ist (vgl. LP 324): Hier bricht dieselbe Problemdimension in der Frage auf, warum sich das natürliche, individuelle Bewusstsein auf eine solche Deduktion einlassen sollte. Das Individuum fragt mit anderen Worten nach dem Sinn der von ihm geforderten Selbstopferung, nach dem *Sinn des Diskurses für es*.

Diese Problemdimension ist für das „Absolute“ unverständlich, da sich alle Sinnfragen auf der Ebene des Diskurses stellen und sich dort auch sofort beantworten lassen. Denn im Vollzug des Diskurses macht der Mensch die Erfahrung, dass „der Sinn *ist*“ und dass dieser dabei seinen Bezug auf ein externes Wofür, auf ein Subjekt des Sinns verliert (vgl. LP 325): „[...] jede Frage bezüglich des Sinns ist gerichtet durch das Denken an das Denken bezüglich des Denkens.“ (LP 331) Der absolute Diskurs ist daher nichts anderes als die Darstellung des *Seins des Sinns* in Gestalt der Entfaltung des Für-sich-werdens des Seins zu dem, was es an sich schon ist: „Geist (*esprit*)“ (LP 335).¹ Der Diskurs ist Ontologie (vgl. LP 338), Diskurs *des Seins* im Genitivus subiectivus: „Das Sein kann gedacht werden, weil es sich denkt.“ (LP 327) Der Sinn, als den sich das Sein denkt, geht dabei im *Begriff* als dem Sich-Wissen des Seins auf (vgl. LP 339). Auf diese Art vollendet sich die Ontologie, die in der Einstellung des „Gegenstandes“ das Sein in seiner höchsten Gegenständlichkeit bereits als „Denken des Denkens (*noesis noeseos*)“ (Aristoteles) betrachtet hatte, im absoluten Diskurs, der das Sein als Denken des Denkens nicht mehr bloß zum letzten Gegenstand eines Aufstiegs der *Theoria* macht,² sondern *selbst vollzieht*. Der absolute Diskurs, die klassische Erste Philosophie in ihrer letztgültigen Gestalt, vollzieht das Sein *als Sinn*. Und komplementär dazu bedeutet die menschliche Aneignung der Reflexion auf ihrer höchsten Stufe ihre ‚Enteignung‘ an die Ontologie als dem *Sich-denken* des Seins: „Der Diskurs ist nicht mehr das Resultat einer Beziehung zwischen Mensch und Welt.“ (LP 342)

Aus der Perspektive des Individuums stellt sich nun die Frage, ob dieser sich darstellende Seinssinn *für es* einen Sinn hat: „[...] hat der Sinn einen Sinn?“ (LP 344) Diese Frage ist nicht mehr „eine philosophische im Sinne der Tradition“ (LP 344), insofern sich nämlich das diskursive Telos der gesamten traditionellen Philosophie in der absoluten Kohärenz verwirklicht hat.

¹ Hier zeigt sich im Übrigen der Nachteil der von mir gewählten Übersetzung der früheren Kategorie der „Intelligence“ als „Geist“, da eine Homonymie mit dem absoluten „Geist (*esprit*)“ droht. In der Sache lassen sich die beiden Geistkonzepte aber deutlich unterscheiden.

² Dies ist vom ‚Standpunkt‘ des „Absoluten“ aus gesehen eine bloß abstrakte Auffassung der „Identität des Seins und des Geistes (*Esprit*)“, in der „die Negativität des Für-sich“ (LP 338) ohne Wirkung bleibt.

Denn die „Verstehbarkeit (*compréhensibilité*)“ (LP 344) des Seins, die bisher jeder Diskurs als Tatsache voraussetzen musste, ist nun zum Verständnis gebracht: Das Sein vollzieht sich als verstehbarer Sinn. Die Frage nach dem Sinn dieses Sinns kann nur „durch einen Menschen gestellt werden, der sich der Philosophie entgegensetzt“ und „sich der Kohärenz verweigert“ (LP 344).

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, an dem die Sinnfrage, die sich im „unendlichen und in sich verschlossenen Diskurs“ (LP 325), in der symbolischen Tautologie von Sinn und Sein, absolut geschlossen zu haben scheint, in einer neuen Differenz wieder aufbricht. Dieses Aufbrechen der posttraditionellen philosophischen Fragedimension und ihre Konsequenzen für das Selbstverständnis des philosophischen Diskurses sind das Thema der „Kategorien der Revolte“. Insofern diese Kategorien keine philosophischen (und zwar im Sinne der im „Absoluten“ terminierenden philosophischen Tradition) mehr sind, aber eine Stellungnahme *zur* Philosophie (zur philosophischen Tradition) für sie konstitutiv ist, könnte man sie als die „antiphilosophischen Kategorien der Philosophie“ bezeichnen.¹ Andererseits könnte sich in ihnen jedoch auch ein neuer Sinn von „Philosophie“, „Denken“ und „Diskurs“ ausbilden, der es dann gerechtfertigt erscheinen ließe, sie wiederum als neu orientierte „philosophische Kategorien“ anzusprechen.²

¹ In Kirschers Interpretation scheint mir diese Frage ungeklärt, er ist aber wohl der Auffassung, dass die Kategorie des „Absoluten“, die von Weil als „erste philosophische Kategorie der Philosophie“ bezeichnet wird, letztlich erst durch den „Sinn“ als zweiter „Kategorie der Philosophie“ abgelöst wird (vgl. Kirscher 1989, 299; die folgende Kategorie des „Werks“ bezeichnet er später als eine „nicht sich selbst genügende Kategorie der Philosophie“ (ebd. 310), da die sich in ihr artikulierende antiphilosophische Revolte erst von der Philosophie verstanden werden müsse). Da „Sinn“ diejenige Kategorie ist, in der sich Weils *Logik der Philosophie* selbst bewegt, spitzt sich für Kirscher damit alles auf die Frage zu, ob der philosophische Diskurs im Sinne der absoluten Begriffskohärenz (Hegel) oder im Sinne einer handlungsleitenden Sinnkohärenz (Weil) zu verstehen ist, wobei für ihn dieser Unterschied zwischen absolutem und philosophielogischem Diskurs „auf ein Minimum reduziert“ (ebd.) ist. Durch diese Zuspitzung wird jedoch die existenzphilosophische Distanzierung der diskursiven Kohärenz und die darin geschehende Umorientierung des Diskurssinns, wie sie in den Kategorien der Revolte beheimatet ist, unterbelichtet. Insofern erscheint es mir wichtig, die Kategorien der Revolte als „Kategorien der Philosophie“ ernst zu nehmen, da in ihnen der Sinn von „Philosophie“ einen Wandel erfahren könnte, der auch auf das Verständnis der Kohärenz des „Sinns“ Auswirkungen haben kann, indem etwa die Familienähnlichkeit mit dem hegelschen Diskurs zusehends verblasst.

² Von Kirscher wird der systemimmanente wichtige Übergang vom „Absoluten“ zu den Kategorien der Revolte als Entdeckung der *Willkür und Wahlfreiheit* gedeutet, die zudem hegelianisch als Negativität gedeutet werden: „Die Freiheit kann zur Vernunft ‚Nein‘ sagen und dieses ‚Nein‘ ist aus Sicht der Philosophie nicht ohne Bedeutung.“ (Kirscher 1989, 300) Das Problem dieser Deutung liegt meines Erachtens vor allem darin, dass auf diese Weise der absolute Diskurs nur durch eine Äußerlichkeit ergänzt wird, die zu keiner möglichen Refiguration des Diskurssinns führt: Die absolute Kohärenz des Diskurses wird entweder gewählt oder nicht, der Sinn des Diskurses scheint von dieser Wahl aber unbeeinträchtigt. Denn Kirscher versteht die Freiheit als die in den totalen Diskurs eingeführte „radikale Alterität seines Anderen“, die den Menschen vor die Entscheidung zwischen „Gewalt“ und „Philosophie“ bringt (vgl. Kirscher 1989, 296); aber so wird die *innerliche* Anreicherung des Diskurses durch die Dimension der Freiheit (d.i. die *anarchische* Dimension der Einstellungsbindung: die Einstellungen sind frei, aber *nicht* im Sinne der Willkür und Wahlfreiheit) zu einer bloß *äußerlichen* Anknüpfung des „Anderen des Diskurses“. Das Subjekt des Sinns hat dann zwischen Vernunft (absoluter Kohärenz) und Gewalt frei zu wählen – darin bestünde die Pointe der *Logik der Philosophie*. Eine wahrhaft innerliche Anreicherung des Diskurses durch die Freiheit dürfte hingegen aus meiner Sicht nicht im „Anderen des Diskurses“ terminieren, sondern den Blick auf die Möglichkeit eines „anderen Diskurses“, also auf eine Refiguration des Diskurssinnes, freigeben. Das philosophielogisch Interessante der Freiheit liegt nicht darin, dass eine Einstellung sich weigern kann, in ihre Kategorie überzugehen und dass dieser Übergang also „die Tatsache einer [Wahl-]Freiheit“ (Kirscher 1989, 294) ist, sondern vielmehr darin, dass es eine anarchische Freiheit verschiedener Einstellungen gibt, die durch den rationalen Zwang der Diskurse nicht zu bändigen ist und die sich in der

Erfahrung bekundet, dass ich niemanden durch den rationalen Zwang des Diskurses meiner Kategorie dazu bringen kann, meine Einstellung *einzunehmen*. Deshalb hat Weil in der Erläuterung zur Kategorie des „Absoluten“ zurecht auf den „Übergang von der Kategorie zur Einstellung“ als der eigentlichen Problemdimension hingewiesen.

4. Die Kategorien der Revolte

Die beiden folgenden Kategorien, „Das Werk“ und „Das Endliche“, lassen sich als „Kategorien der Revolte“ (LP 396) zusammenfassen. Bemerkenswert ist hier, dass die Revolte gegen die absolute Reflexion ebenso wie die absolute Reflexion selbst in doppelter Gestalt auftreten: „Das Werk“ ist die Revolte im Gefühl und lässt sich damit mit der „Persönlichkeit“, der absoluten Reflexion im Gefühl,¹ parallelisieren. „Das Endliche“ ist die Revolte im Diskurs und ist damit mit dem Diskurs des „Absoluten“ zu parallelisieren.

Die nachabsolute Kategorienentwicklung der *Logik der Philosophie* macht gemeinsam mit den archaischen Kategorien des Beginns einen großen Teil der Faszination des philosophielogischen Projekts aus, da in ihnen Kategorien verhandelt werden, deren Einstellungen diesseits oder jenseits des philosophischen Diskurses anzusiedeln sind und deren indirekte Auswirkungen auf die philosophische Diskursbildung ein besonders originelles Kapitel einer Logik der Philosophie darstellt. So wie sich die Kategorien der Ontologie als Antwort auf die durch die Kategorien des Beginns aufgestellte Diskurskonstellation des Sagens-der-Wahrheit verstehen lassen, insofern sie (partikulare) Bestimmungen des Wahren liefern und zuletzt, in der Kategorie des „Absoluten“, das Wahre als das „Ganze“ bestimmen,² d.h. als die Totalität der Negationen des Falschen,³ – so müssen auch die Kategorien der Revolte vor allem hinsichtlich ihrer Folgen für das Selbstverständnis und die Neuorientierung des philosophischen Diskurses studiert werden, die dann in der finalen Kategorienkonstellation zum Ausdruck kommen werden. Meine These lautet hierzu, dass sich durch die Kategorien der Revolte eine *Refiguration des Diskursinnes* ergibt,⁴ die sich zuletzt dahingehend auswirken wird, dass nicht mehr „Sein“ (wie in den Kategorien des „Gegenstands“ und des „Absoluten“), sondern „Sinn“ als Kategorie *der Philosophie*, d.h. als Grundbegriff einer Ersten Philosophie, anzusetzen sein wird.

¹ Die absolute Reflexion der „Persönlichkeit“ beinhaltet im Übrigen auch eine Art von Revolte, und zwar eine Revolte gegen das Verfallen, gegen das Gelebtwerden durch die Anderen (vgl. LP 291). Die Revolte steht hier also in Funktion des Selbstseinwollens, worin die Persönlichkeit durch ihr Gefühl angeleitet wird (vgl. LP 289).

² Vgl. Hegel 1807, 19.

³ Vgl. den Hinweis Weils auf den engen Konnex zwischen der Kategorie des „Wahren und Falschen“ und der Kategorie des „Absoluten“ (vgl. LP 337f.).

⁴ Diese Idee der „Refiguration“ findet sich in Guibals Relektüre der *Logik der Philosophie* in seiner von Levinas geprägten leitenden Gedankenfigur des „Autrement“ wieder (vgl. Guibal 2011). In Kirschers Relektüre (1989) ist dieser Aspekt unterrepräsentiert, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

a) „Das Werk“ als Reflex des Un-Sinns des absoluten Sinns

α) Die allgemeine philosophiologische Bedeutung des „Werks“

Bereits in der Erläuterung der Kategorie des „Absoluten“ hatte Weil in einer Bemerkung zu Hegel darauf hingewiesen, dass zwar das System wahr sei, aber nicht die Weise seiner Interpretation, „da diese Interpretation, obgleich sie unvermeidlich ist, aus dem System herausfällt“ (LP 340). Die Interpretation des Systems betrifft die Konsequenzen, die *das Individuum für sich* aus der Wahrheit des absoluten Diskurses zieht. Die „unvermeidliche“ Interpretation, die zum „Absoluten“ als *Einstellung* dazu gehört, aber in seinem kategorialen Diskurs nicht zu thematisieren ist, besteht in der faktischen „Opferung“ der individuellen Perspektive, im unvermittelbaren „Sprung“ in den universalen Diskurs (vgl. LP 325). Die hier kurz aufleuchtende Differenz zwischen Kategorie und Einstellung des „Absoluten“, die sich darin bekundet, dass der kategoriale Diskurs des „Absoluten“ das Individuum in seiner Einstellung zum Diskurs notwendigerweise *sich selbst überlässt*, bildet die Ausgangserfahrung der Einstellung des „Werks“.

Dabei geht es nicht etwa um den Aufweis eines Selbstwiderspruchs der Kategorie/Einstellung des „Absoluten“, der in dem Widerstreit zwischen dem sie konstituierenden Willen zur reinen Kategorialität des Denkens und der von ihm vorausgesetzten entsprechenden Eingestelltheit des Lebens läge. Ein solcher Selbstwiderspruch zwischen faktisch vorausgesetzter Eingestelltheit und diskursiver Leugnung der Eingestelltheit würde die absolute Kohärenz des Diskurses verletzen und damit die Irreduzibilität der Kategorie, ihre Verortung in einer Logik der Philosophie, in Frage stellen. Dagegen ist zu sagen, dass die Kategorie/Einstellung des „Absoluten“ vollkommen kohärent ist, indem sie alle Fragen bezüglich der Einstellung des Individuums einfach auf sich beruhen lässt. Die Einstellung, die im Leben des Individuums dem Denken des Diskurses entspricht, wird vom „Absoluten“ nicht *vorausgesetzt*, sondern vielmehr als etwas Unwesentliches *beiseite gesetzt*. Darin besteht die jetzt erkannte „Ironie des Absoluten“ (LP 347): Der absolut kohärente Diskurs ist in seinem Gehalt derart selbstgenügsam, dass ihn die Frage, ob er im individuellen Vollzug des Denkens stattfindet oder nicht, völlig indifferent lässt. Zuvor, in der Charakterisierung des „Absoluten“ als „Kategorie der Philosophie“, hieß es noch, dass in ihr der Vollzug des Denkens (*le penser*) gedacht würde (vgl. LP 341); jetzt kommt heraus, dass „denken“ (*penser*) die Einstellung des Denkens (*Pensée*) ist, das noch nicht weiß, dass es das Ganze, das Sein ist; „denkend“ ist die Einstellung der Partikularität, die das Universale als sein *Anderes* betrachtet. Das Absolute kann also antworten und sagen, dass der Mensch in der Tat ein denkendes Wesen ist und dass er denken muss; aber seine Antwort ist ironisch: Sobald man vom Menschen spricht, wird „denken“ (*penser*) dem „Denken“ (*pensée*) entgegengesetzt, wie das Partikulare und Partielle dem Universalen und Absoluten.“ (LP 346f.) Das „Absolute“ hat also sehr wohl eine bevorzugte In-

terpretation seines Systems (*der Mensch muss denken*), aber diese Interpretation ist nicht nur durch das System nicht abgestützt („fällt aus dem System heraus“, LP 340), sondern ist für das Individuum von einer provozierenden Sinnlosigkeit. Denn einerseits soll es sich angesichts des „Absoluten“ als ein Wesen verstehen, dass denken muss, doch andererseits „gibt es nichts mehr zu denken“ (LP 347), da sich die Philosophie zu einer lehr- und lernbaren Wissenschaft, in der Hand von akademischen „Spezialisten“ für das Universale, vollendet hat (vgl. LP 347).

Der absolute Diskurs führt also zum ironischen Resultat, dass das Individuum keinen eigenen orientierenden Diskurs mehr zur Verfügung hat, dass das Individuum jeder diskursiven Macht radikal enteignet ist. Die neue Einstellung des „Werks“ kann sich angesichts dieser Situation nicht dadurch konstituieren, dass sie einen neuen Diskurs für das Individuum sucht, denn in allen diskursiven Belangen gibt sie dem „Absoluten“ Recht: Das „Absolute“ sagt auf letztgültige Weise die Wahrheit und hat Recht (*a raison*). Aber es geht nun nicht mehr ums Rechthabenwollen:¹ „Das Werk“ konstituiert sich über die „Verweigerung (*refus*)“ (LP 345)² des Diskurses als neuerliche Selbstaneignung des Individuums. In Erwiderung darauf, dass der absolute Diskurs das Individuum sich selbst überlassen hat, überlässt nun Individuum seinerseits den Diskurs sich selbst, indem es sich seinem Gefühl als Individuum widmet.

Die neue Einstellung beruht also auf einer *anderen Interpretation* des Systems: Wenn das System des Denkens vollendet ist, dann muss man als Individuum nicht mehr denken, sondern nur noch leben: „Es geht nur mehr darum zu leben.“ (LP 346) Anders gesagt, es wird nicht die vollendete Gestalt des Sagens-der-Wahrheit des „Absoluten“ in Frage gestellt, sondern es wird der Sinn dieses diskursiven Vollzugs thematisiert. Der Sinn wird damit von der Wahrheit wieder ablösbar, hier jedoch nicht mehr wie in den „Kategorien des Beginns“ in ihrer Fraglichkeitsdimension, sondern in ihrer Antwortdimension. Insofern kann man sagen, dass der *erste philosophiologische Zirkel*, der mit der Ablösung des „Un-Sinns“ von der „Wahrheit“ und der Konzeption des Diskurses als Sagen-der-Wahrheit („Das Wahre und das Falsche“) begonnen hat und mit der aussagenden Bestimmung des Wahren im „Absoluten“ sich vollendet hat, in einem *zweiten philosophiologischen Zirkel* auf gewandelter und potenzierte Basis neu beginnt: Von der Wahrheitsantwort, die im „Absoluten“ als das Wahre letztgültig bestimmt wurde und daher „absoluter Sinn“³ ist, löst sich

¹ Darin besteht die wichtigste Differenz zur „Persönlichkeit“, ihrer ‚verschwisterten‘ Einstellung als durch das Selbstgefühl geleiteter schöpferischer Freiheit, die allerdings im Unterschied zum „Werk“ noch vollkommen in der Dynamik der Diskursivität verortet ist: Sie ist daher auch nur eine „Weise, Recht haben (*avoir raison*) zu wollen, mit anderen Worten: eine Art, die Vernunft (*Raison*) auf ihre Seite zu ziehen“ (LP 352). Weil macht sich hier natürlich den etymologischen Sinn des Ausdrucks „avoir raison“ zunutze.

² In der Einstellung/Kategorie des „Werkes“ hat die im „Vorbegriff“ des ersten Teils dieser Arbeit entfaltete Unterscheidung zwischen Widerlegen und Verweigern ihren heuristischen philosophiologischen Ort (*siehe oben Seite 25ff.*). Denn die „bewusste Verweigerung des absolut kohärenten Diskurses und des Tribunals der Vernunft liefert die Kategorie dieser Einstellung“ (LP 363).

³ Kirscher 1989, 358, *passim*. Die Bezeichnung „absoluter Sinn“ für die Kategorie des „Absoluten“ findet sich in Weils *Logik der Philosophie* nicht in der (esoterischen) Erläuterung des „Absoluten“, sondern in der (exoterischen)

die negative Sinnantwort des „Werkes“ ab, die somit als Reflex des ‚Un-Sinns‘ des absoluten Sinns auftritt.¹ In dieser Hinsicht bilden also die Kategorie des „Un-Sinns“ und die Kategorie des „Werkes“ funktionale Äquivalente.² Sie sind der Dreh- und Angelpunkt zweier analoger philosophischer Diskursbewegungen, sie bilden jeweils das universale Medium, innerhalb dessen sich der bestimmende Diskurs (in jeweils verschiedenem Modus) ansiedelt und ‚ausagiert‘. Denn der „Un-Sinn“ war die universale Spiegelung der reinen Einstellung der „Wahrheit“ in die Sprachlichkeit, in die Dimension des Sinns, innerhalb deren sich alle in der Folge ausgearbeiteten Bestimmungen des Wahren unter dem Vorzeichen der „symbolischen Tautologie“, der Koinzidenz von Denken und Sein, *als Sinnbestimmungen* ansiedelten und die sich im „absoluten Sinn“ des diskursiven Begriffszusammenhangs schloss. Analog dazu wird sich nun „Das Werk“ als das universale Medium erweisen,³ das die zum diskursiv Wahren potenzierte Wahrheit in die Dimension der *Freiheit*, d.i. in die *potenzierte Dimension des Sinns* stellt, innerhalb deren sich die Diskursbewegung unter veränderten Vorzeichen wieder ansiedeln können wird, wie die folgenden philosophischen Kategorien zeigen werden.

Das bedeutet für das Gesamtpanorama der *Logik der Philosophie*, das sowohl der „Un-Sinn“ als auch „Das Werk“ Kategorien darstellen, deren Bedeutung über den speziellen kategorialen Gehalt der entsprechenden Einstellungen hinausgeht, insofern mit ihnen folgenreiche Weichenstellungen verbunden sind.⁴ Die oben verwendete Rede von einer „Potenzierung“ soll dabei lediglich andeuten, dass „Das Werk“ den „Un-Sinn“ in seiner Funktion nicht einfach auflöst, sondern sich mit modifizierender Wirkung auf ihm aufbaut. Denn während zuvor die Wahrheit als Un-Sinn, d.h. in die Sinndimension gespiegelt wurde, wird nun das absolute Wahre, deren absoluter Sinn mit dem Anspruch auftrat, die Sinndimension des Un-Sinns durch eine endgültige Antwort zu schließen, als potenziert Un-Sinn, d.h. in die Freiheitsdimension gespiegelt. Der Sinn des absoluten Sinns ist „frei“, d.h. der Sinn wurde zwar für das Denken kategorial abso-

Einleitung in einer Passage, in der das Individuum, das „im Besitz des absolut kohärenten Diskurses“ ist, betrachtet wird (vgl. LP 54).

¹ Vgl. dazu und zur Titelwahl dieses Abschnitts Kirschers Charakterisierung der Einstellung des „Werkes“ anhand der zu ihr gehörigen „Gewalt“, „die von [der] Wissenschaft [des „Absoluten“] zurückgewiesen wird, die aber die eigene Gewalt der Philosophie widerspiegelt (*reflète*), indem sie den Menschen auf den Un-Sinn des absoluten Sinns verweist [...]“ (Kirscher 1989, 310)

² Zur Analogie von „Un-Sinn“ und „Das Werk“ vgl. Weils Bemerkung in LP 371.

³ Vgl. Weils Rede vom „Werk“ als der „universalen und absoluten Negation des Universalen und Absoluten“ (LP 346); „[...] er [der „Schöpfer“, d.i. der Mensch der Einstellung des „Werkes“, *Anm. P.G.*] weiß, dass sein neuer Beginn (*début*) wesentlich ein Wiederbeginnen (*recommencement*) ist, die universale Negation des Universalen (in der Sprache der absoluten Wissenschaft ausgedrückt)“ (LP 363).

⁴ Dieser Bedeutungsüberschuss gilt bis zu einem gewissen Grad für *alle* philosophischen Kategorien, insofern sie ihren vollen Bedeutungsgehalt jeweils erst im Zusammenhang der Gesamtbezüge zu den anderen Kategorien erhalten, dies jedoch in unterschiedlichem Ausmaß. In besonderem Maße gilt dies aber für alle „ersten“ (eröffnenden) Kategorien, d.h. nicht nur für „Un-Sinn“ und das „Wiederbeginnen“ (LP 363) im „Werk“, sondern auch für die übrigen Kategorien des Beginns („Wahrheit“, „Das Wahre und das Falsche“) sowie auch für die noch zu erläuternden Kategorien des Wiederbeginns („Die Handlung“, „Sinn“, „Weisheit“).

lut bestimmt, aber im Leben des sich in der Sinndimension vollziehenden Individuums, d.h. auf der Ebene der Einstellung, bleibt er dennoch unbestimmt – darin bestand ja die oben geschilderte Ironie des Absoluten. Die einfache Sinndimension wird so innerlich durch die Freiheitsdimension angereichert: Die Bewegung des sich erfüllenden Sinns für das Individuum bleibt von jeder diskursiven Begriffsbewegung frei.

Die Freiheit des Sinns, deren Entdeckung den Bedeutungsüberschuss der Kategorie des „Werks“ darstellt, sollte also nicht auf die Willkür eines wählenden Subjekts reduziert werden, wozu Kirscher tendiert (*siehe oben Seite 292, Anm.*). Die Einstellungen, in denen sich der Sinn vollzieht, werden nicht frei gewählt. „Freiheit“ meint hier vielmehr, dass der Sinn einer Einstellung von jeder Notwendigkeit eines begriffsdialektischen Wandels befreit ist und damit sozusagen ein ‚anarchisches‘ Eigenleben diesseits des Diskurses führt, jedoch so, dass diese anarchischen Sinnbewegungen in den Einstellungen die diskursive Bewegung in Gestalt der Einstellungsbindung des Denkens bestimmen.

Kirscher zieht jedoch die Kategorie des „Werks“ als Ausgangspunkt heran, um das philosophische Problem als das Problem der „Dualität der Gewalt und des Diskurses“ zu formulieren, die auf ihre fundamentale Einheit in der „Freiheit“ verwiesen sei.¹ „Gewalt“ steht dabei für „Das Werk“, das sich als „Einstellung der reinen Gewalt“² fassen lässt, während „Diskurs“ für den absolut kohärenten Diskurs der Kategorie des „Absoluten“ steht. Für Kirscher stellt sich die Lösung des Problems durch eine spätere Kategorie dar, die „das doppelte Erbe des *Absoluten* und des *Werks*, des Diskurses und der Gewalt, übernehmen muss“. Dies ist „Die Handlung“, die als „das Absolute im Werk“ zu verstehen sei.³ Anders gewendet bedeutet das, die Einstellung des „Werks“ als Medium der Vermittlung des „Absoluten“ und der „Handlung“ aufzufassen. „Das „Werk“ erhält dadurch eine Schlüsselrolle im philosophischen Dualitätsproblem: „Die Entdeckung des kategorialen Faktums der reinen Gewalt als Anti-Philosophie ist wesentlich für die Ausarbeitung der philosophischen Kategorie der Philosophie: Sie erlaubt ihr, sich nicht mehr auf das *Absolute* zu reduzieren.“⁴ Die sich im „Werk“ manifestierende Verweigerung gegenüber dem absoluten Diskurs ist für Kirscher das Hervortreten der Möglichkeit der *absoluten Wahl* der Gewalt, durch die wiederum der absolute Wahlcharakter, der dem Diskurs zugrunde liegt, ans Licht kommt. In dieser Einsicht in die zugrunde liegende Wahlfreiheit der Entscheidung für den Diskurs und gegen die Gewalt läge dann der Fortschritt des

¹ Kirscher 1989, 310.

² Kirscher 1989, 305. Vgl. die Einführung des Gewaltbegriffs in der Erläuterung des „Werks“: Die Preisgabe des Universalen durch das „Werk“ ist positiv gewendet „die Herrschaft des Gefühls und – was auf dasselbe hinauskommt – der Gewalt.“ (LP 351) In Weils eigener Relektüre seines Systems, nämlich seiner Einleitung unter dem Titel „Philosophie und Gewalt“ (LP 1–86), wird dem absolut kohärenten Diskurs die „reine Gewalt“ entgegengesetzt (vgl. LP 60).

³ Kirscher 1989, 309.

⁴ Kirscher 1989, 309.

Diskurses der „Handlung“ gegenüber dem Diskurs des „Absoluten“, der durch die Einstellung des „Werks“ vermittelt wäre.

Das Hervortreten der Einstellung des „Werks“ wird dabei als Möglichkeit verstanden, die philosophische Reflexion (d.h. das Verstehen von „sich“ in einem „Anderen“), deren Zirkel sich mit dem „Absoluten“ geschlossen zu haben schien, zu erneuern: Die Philosophie „versteht sich im *Werk*, indem sie darin dem Blick des Anderen begegnet, ohne den sie im absoluten Sich-wissen in sich verschlossen wäre, blind gegenüber sich selbst. Indem er das *Werk* denkt, öffnet sich der philosophische Diskurs auf sein Anderes.“¹ Philosophie ist demgemäß die Reflexion des Diskurses (*genitivus subjectivus*) in der Gewalt, wobei mit dem „Diskurs“, als dem Vollzugssubjekt dieser Reflexion, niemand anders als der auf absolute Kohärenz abzielende Diskurs des „Absoluten“ gemeint ist. Charakteristisch an dieser gesamten Auffassung ist daher, dass „Das Endliche“, die zwischen dem „Werk“ und der „Handlung“ angesiedelte zweite Kategorie der Revolte, die sich dadurch auszeichnet, dass sie auf Basis der Revolte eine *andere Weise* des philosophischen Diskurses instituiert, in dieser Problemstellung und -lösung gar nicht vorkommt.

Diese Relektüre Kirschers kann sich überdies auf Weils eigene Relektüre seines Systems berufen, die er in der Einleitung zur *Logik der Philosophie* unter dem Titel „Philosophie und Gewalt“ durchführt (vgl. LP 1–86). Der gewählte Titel deutet bereits an, dass Weil seine nicht-systematische Kurzdarstellung bereits unter dieselbe Leitidee wie Kirscher stellt: die Entgegensetzung von philosophischem Diskurs und Gewalt und ihre Integration in der „absoluten Wahl“ (LP 56) des philosophischen Diskurses, in der „ersten Wahl“ (LP 59), die jedem Diskurs „vorgängig (*antérieur*)“ ist. Die Philosophie im Sinne der Logik der Philosophie ist dementsprechend das Verstehen des Menschen von allen menschlichen Vollzügen, „Diskursen“ ebenso wie „Nicht-Diskursen“, „in der Freiheit seiner Wahl der Kohärenz des Diskurses“ (LP 66). Der springende Punkt ist dabei, dass auch Weil die Verweigerung, d.h. das, was die Einstellung als Einstellung auszeichnet und was im „Werk“ zum ersten Mal thematisiert wird,² zumeist als bewussten Willkürakt des menschlichen Subjekts versteht.

Andererseits gibt Weil aber auch Hinweise darauf, dass diese Perspektive der Wahl hinsichtlich der Einstellungsbindung des Denkens nicht genügt, da er selbst die Auffassung der irreduziblen Einstellungen als „Entscheidungen (*décisions*)“ zurückweist, wie der folgenden Bemerkung zu entnehmen ist: „[...] die Einstellungen selbst sind von ihm [dem in die Geschichte verstrickten Menschen, *Anm. P.G.*] nicht als irreduzibel verstanden, sondern werden – und zwar gerade von denjenigen, deren Existenz durch diese Einstellungen geleitet ist – als ‚persönliche‘ Entscheidungs-

¹ Kirscher 1989, 310f.

² Vgl. die treffende Bemerkung Kirschers: „Die neue Einstellung offenbart die Gewalt jeder Einstellung als Einstellung, des Willens, nur Einstellung zu sein, der Verweigerung, Kategorie zu sein.“ (Kirscher 1989, 305)

gen innerhalb einer ‚stabilen‘ Welt aufgefasst [...].“ (LP 80) Dementsprechend versteht Weil die Einstellung auch als unsichtbares Zentrum der Weltorientierung, das erst durch einen nachträglichen Diskurs sichtbar gemacht werden kann (vgl. LP 82). Die anonyme Freiheit der Einstellung muss dann aber jeder bewussten Wahl des Subjekts vorausliegen. Daher ist Weils Selbstinterpretation in der Einleitung insgesamt in der Sache nicht unproblematisch. Man kann zudem darauf hinweisen, dass auch hier gilt, dass die Interpretation aus dem System herausfällt, dass also das Verstehen der Sache der Logik der Philosophie sich nicht durch eine Rekonstruktion der Auto-intention autorisieren kann, wie sie insbesondere in der Einleitung von Weils Werk zum Ausdruck kommt.¹

Das größte Sachproblem der von Weil vorbereiteten und von Kirscher ausgeführten Interpretationstendenz besteht darin, dass in der Dualisierung von Diskurs und Gewalt die Einstellungen von der Seite der Gewalt her interpretiert werden, sodass die Einstellungen nicht mehr selbst als Sinnbewegungen, sondern als deren Abbruch oder deren Grenze erscheinen. Alles, was Sinn genannt werden kann, beruht dann nur noch auf der Entscheidung der sinnleeren Freiheit für den sinnhaften Diskurs: „[...] diese Entscheidung ist frei, sie ist kein Teil des Diskurses, sie ist in sich unverständlich und, wie man sagt, absurd, und sie ist in Wahrheit sogar mehr als absurd, da sich das Absurde noch in Bezug auf ein Sinnhaftes bestimmt, das nur im Diskurs existiert [...]. Mit einem Wort, der Sinn, jeder Sinn, hat seinen Ursprung in dem, was nicht Sinn ist und keinen Sinn hat – und dieser Ursprung zeigt sich nur dem entfalteten Sinn, dem kohärenten Diskurs.“ (LP 61) Bei Kirscher zeigt sich dieselbe Sinnentleerung des Einstellungsaspekts dort, wo er die Einstellung des „Werks“ durch die „Abwesenheit des Sinns“² charakterisiert sieht: „Das Leben hat keinen Sinn. Das Leben lebt sich, nichts weiter. Die Einstellung genügt sich selbst.“³ „Der Mensch kann eine andere Wahl als die philosophische Wahl treffen. [...] Er kann wählen, ohne Diskurs zu leben, ohne die Frage nach dem Sinn seines Lebens zu stellen; er kann sich mit dem *Machen*, mit dem *poiein*, mit dem Schaffen begnügen.“⁴ Diese Charakterisierungen sind unstimmig, weil in ihnen ignoriert wird, dass die Sinnfrage, die Frage des Sinns des Absoluten für das Individuum, gerade den Übergang zur Einstellung des „Werks“ gebildet hat und daher für die Einstellung konstitutiv bleibt. Der Mensch des „Werks“ lebt zwar, wie oben gesagt, in einer nega-

¹ Neben diesem Nachteil, eine problematische Relektüre des Systems anzubieten, hat Weils Einleitung (die Weil übrigens erst auf den Rat von Jean Wahl hin verfasst haben soll: vgl. Schuchter 2003, 11) überdies einen zweiten Nachteil darin, dass sie auch die Aufgaben einer ‚technisch-akademischen‘ Einleitung (Problemexposition in Anknüpfung an überlieferte oder zeitgenössische philosophische Diskussionen, Thesen, Methode) nicht hinreichend erfüllt bzw. aufgrund des Systemgedankens gar nicht erfüllen will. Dies ist der Grund dafür, warum die vorliegende Arbeit so wenig auf die Einleitung Bezug nimmt und in der Gesamtanlage stattdessen versucht, die ‚technisch-akademische‘ Seite einer solchen Einleitung selbst nachzuliefern.

² Kirscher 1989, 305.

³ Kirscher 1989, 306.

⁴ Kirscher 1989, 307.

tiven Sinnantwort, aber dies ist nicht der universalisierbare Aspekt des „Werks“. Der universalisierbare Aspekt ist vielmehr, dass der Mensch des „Werks“ dabei in einer Dimension des potenzierten ‚Un-Sinns‘ lebt, d.h. seine Einstellung ist nur aus (negativen) Sinnbezügen heraus verständlich zu machen.

ß) Der spezifische kategoriale Gehalt des „Werks“

Die bisherige Darstellung des Gehalts des „Werks“ könnte zum Anschein führen, dass es sich im Wesentlichen um eine „Reprise“ des „Absoluten“ handelt, insofern „Das Werk“ eine Einstellung zu sein scheint, die darin aufgeht, sich der absoluten Kohärenz des Diskurses entgegenzustellen und das „Absolute“ absolut zu negieren (vgl. LP 346 u. 363). Auch die Analogisierung mit der Kategorie des „Un-Sinns“, die sich ja als Kategorie der Ur-Reprise herausgestellt hatte (*siehe oben Seite 207ff.*), könnte dazu verleiten, die Hauptsache des „Werks“ im negativen Bezug auf das „Absolute“ zu erblicken. Doch wäre dies der Fall, dann dürfte „Das Werk“ nicht als irreduzible Einstellung gelten, da es sich bei diesem Stand des Diskurses – nach der Vollendung des absoluten Diskurses – nicht mehr um den Spezialfall einer archaischen, die Diskurssituation allererst erschließenden Ur-Reprise handeln kann. Es muss daher noch gezeigt werden, wie die Einstellung des „Werks“ über den Rückbezug zum „Absoluten“ hinaus eine eigenständige Kategorie ausbildet.

Das vom „Absoluten“ sich selbst überlassene Individuum definiert sich nicht über die Opposition zum Diskurs, sondern über das absolute „Gefühl der Verlassenheit“, die absolute „Leere“ und die „stumme Verzweiflung“, die der vom Individuum abgelöste Diskurs im Individuum zurücklässt (vgl. LP 351): „[...] alles hat an sich einen Sinn, nichts hat einen für ihn [den Menschen].“ (LP 348) Der Mensch in der Einstellung des „Werks“ reflektiert sich nicht im ‚Anderen‘ des Diskurs: „[...] der Mensch hat sich vom Diskurs getrennt. [...] es geht um Überdruß (*ennui*) und Ablösung (*détachement*), nicht um Entgegensetzung (*opposition*).“ (LP 352)

Das Individuum ist in seiner Verlassenheit auf sein Gefühl – d.i. „formal gesprochen, die Unmittelbarkeit“ (LP 354) – zurückgeworfen, d.h. auf die *nicht vermittelbare*, vom Diskurs sich selbst überlassene Unmittelbarkeit. Da aber dieses „Selbstgefühl (*sentiment de soi*)“ (LP 352) der Möglichkeit der Reflexion durch deren Vollendung im absoluten Diskurs radikal enteignet wurde, kann es sich nicht wie die „Persönlichkeit“ im authentisch-schöpferischen Weltbezug sich zueignen, sondern hat als Möglichkeit seiner Selbstaneignung nur die reflexionslose „Verwirklichung“ des Selbstgefühls im Schaffen eines Werks: „Der Mensch hat nur sein *Werk*, das ihm wirklich eigen ist; denn das Werk hängt von ihm ab, und er hängt nicht vom Werk ab.“ (LP 352) Dieses Werk der Verwirklichung des Selbstgefühls ist trotz seiner überragenden Bedeutung für die Einstellung

– deren eigene rein imperativische Sprache „sagt nur eine Sache: ‚Das Werk zählt und nichts anderes‘“ (LP 363) – kein intentionaler, aussagbarer und kommunizierbarer Gegenstand, kein Ziel, das einmal zu erreichen oder zu vollenden wäre,¹ sondern benennt eine eigenartige konkrete Entzugsfigur, der alles Weltliche und Menschliche unterzuordnen ist: „[...] das Werk hat keinen Sinn in der Welt; es gibt erst der Welt einen Sinn, und dieser Sinn ist nicht vorwegzunehmen, da er sich im Zuge der Verwirklichung befindet.“ (LP 357) Das Werk ist „Schöpfung, Schöpfung in der Welt (nicht Schöpfung seiner selbst, wie sie die Persönlichkeit verfolgte), und diese Schöpfung kann zu keinem Ende kommen. Es ist Bewegung [...]“ (LP 357)

Zur *Illustration* dieser „bewusst antiphilosophischen“ (LP 360) Einstellung ist gemäß Weil an die ‚Bewegung‘ des Hitlerismus zu denken, aber nicht in distanzierter soziologischer oder historischer Perspektive, auch nicht aus der Perspektive seiner Anhänger, sondern aus der Perspektive Hitlers selbst: „[...] auf diese Weise wird ein Hitler für uns verständlich.“ (LP 355)² Die provokante Beschränkung auf die Perspektive des ‚Führer‘-Individuums ist hier äußerst wichtig, denn der Mensch des „Werks“ ist alleine und kennt die anderen Menschen nur als „Masse“, als „Material des Werks“ (LP 359): „Zwischen diesem Menschen und den Anderen gibt es keinen Gemeinschaftsbezug oder Kommunion, und es darf für ihn auch keine geben. Er ist nicht nur einzig (*unique*) (wie es die Persönlichkeit war), sondern allein (*seul*). Es wäre für ihn absurd, sich an den Platz eines Anderen zu versetzen, denn es gibt für ihn weder vergleichbare Plätze noch vergleichbare Wesen.“ (LP 353) Das Werk der Verwirklichung des Selbstgefühls lässt sich mit niemandem teilen, es verweigert sich jeder Verständlichkeit, obgleich für es alles zum „Ent-Wurf“ (vgl. LP 357) in Hinblick auf das Werk wird und es im Vollzug seiner Verwirklichung eine totale Organisation der Welt und der Menschenmassen ins Werk setzt – dies bestätigt nur noch einmal den ‚Entzug‘ des Werks.

Diese Einstellung, „die nicht Kategorie sein will“ (LP 349) und ihr Leben diesseits der Verständlichkeit gestaltet, weil das *gelungene* Verstehen im „Absoluten“ nun selbst das Problem ist, ist

¹ Kirscher macht vor diesem Hintergrund darauf aufmerksam, dass das Substantiv „Werk (*œuvre*)“ hier im verbalen Sinne verstanden werden und insbesondere nicht mit „Kunstwerk“ (das gegenüber seinem Schöpfer eine dingliche Selbständigkeit entwickelt) assoziiert werden sollte (vgl. Kirscher 1989, 308 u. 312).

² Vgl. dazu den bereits zitierten Ausspruch Weils, der indirekt die philosophologische Bedeutung der Kategorie des „Werks“ unterstreicht: „Es kommt in der Philosophie vor, dass man von den unfreiwilligen Meistern mehr als von denen, die es ausdrücklich sind, lernt. Mein unfreiwilliger Meister war Adolf Hitler.“ (zit. n. Kirscher 1998, 92f.) Die Einstellung Hitlers kann in ihrer radikalen Unverständlichkeit philosophisch verständlich gemacht werden, denn sie bewegt sich diesseits rationaler Dummheit und diesseits unverständlichen Wahns – darin besteht die provokante Pointe Weils, der hier einer monströsen Heroisierung gefährlich nahe kommt, da Hitler zum philosophischen Lehrmeister wird, insofern sich exemplarisch durch ihn eine Änderung im Selbstverständnis des philosophischen Diskurses ergibt. Ähnlich provozierend (aber aus anderen Gründen) ist das zweite Beispiel, dass Weil zur Illustration der Einstellung des „Werks“ im Kontext der Reprisen anspricht: Der Religionsstifter Mohammed ist gemäß Weil ein Mensch in der Einstellung des „Werks“ unter der Reprise „Gottes“, d.h. das Beispiel einer Rechtfertigung der Einstellung durch eine göttliche Ordnung (vgl. LP 366). Darüber hinaus ließe sich auf dieser Basis wohl auch das Bewusstsein und die Lebenspraxis einzelner Figuren des Terrorismus auf aufschlussreiche Weise untersuchen.

konzeptuell lehrreich, weil sie nicht nur den Einstellungscharakter, an dem alle anderen Einstellungen teilhaben, rein zum Ausdruck bringt, nämlich den Kern von Unverständlichkeit und anarchischer Freiheit, den jede Einstellung gegenüber jeder anderen erfährt:¹ „[...] sie [die Kategorie des „Werks“] zeigt brutaler als die anderen, was allen gemeinsam ist [...].“ (LP 364) Sie bringt dadurch, dass sie sich nicht selbst denkt, sondern erst durch den Logiker der Philosophie als Kategorie gedacht wird (vgl. LP 361), auch eine Aufklärung bezüglich des philosophiologischen Konzepts der „Kategorie“ mit sich: Im Falle des „Werkes“ liefert die „bewusste Verweigerung des absolut kohärenten Diskurses und des Tribunals der Vernunft die Kategorie dieser Einstellung“ (LP 363). Das hat zur Konsequenz, dass die Kategorie nicht vom Menschen der jeweiligen Einstellung gedacht und artikuliert werden können muss, um als Kategorie fungieren zu können. Das bedeutet, dass eine philosophiologische Kategorie nicht „eine Art Superbegriff“ ist, der in der philosophischen Diskussion als *principium disputationis* fungieren können muss (vgl. LP 364). Die philosophiologische Kategorie einer Einstellung ist nicht selbst ein Begriff, „sondern das, was die Begriffe ermöglicht (philosophisch ermöglicht, d.h. als Träger eines Sinns [...]) oder [...] das, was eine Sprache konstituiert, in der – eher als: mit der – der Mensch lebt.“ (LP 364) Für jede Einstellung gilt, dass sie „nicht ihre Kategorie ausspricht, sondern sich mit ihren Begriffen begnügt“. Das Schockierende und Neue der Einstellung des „Werks“ besteht dann allein darin, dass es sich bei ihr um eine Kategorie handelt, die sich weigert, „sich in Begriffen auszuarbeiten“ und die folglich – mangels Ausgangsmaterial – keinem der traditionellen philosophischen Verfahren (Diskussion, transzendente Analyse, Interpretation) eine Handhabe für eine (scheinbare) Widerlegung bietet (vgl. LP 364).

Diese Erklärung zum philosophiologischen Konzept der Kategorie macht verständlich, wieso die (prä-)reflexive Problematik des ‚Erreichens‘ der eigenen Kategorie durch eine Einstellung nicht am Maßstab der Einsicht in die philosophiologische Kategorie gemessen werden kann. Seit der absoluten Reflexion der „Persönlichkeit“ erreichen alle Einstellungen ihren kategorialen Gehalt. Dies gilt auch für die postreflexive Einstellung des „Werks“, die ein „Bewusstsein des Universalen“ (LP 362) hat und von daher weiß, woher sie kommt und was sie tut. Die späte selbstreflexive Einsicht in die philosophiologische Kategorie – ein Metakriterium, das die Einstellungen teleologisch auf den Ort des Logikers der Philosophie hin liest und zur Selbstverständigung in der finalen Kategorienkonstellation hintreibt – ist also vom bereits vorher voll ausgebildeten kategorialen Bewusstsein einer Einstellung zu unterscheiden.

¹ Vgl. LP 345: „Mit größerer Klarheit als andernorts zeigt sich hier, dass der Übergang von einer Kategorie zur folgenden frei und ‚unverständlich‘ ist.“

b) „Das Endliche“ als Reflexion des Werkes im Medium des Sinns (Fundamentalpoesie)

Von einem formalen Gesichtspunkt aus gesehen, stellt sich bei der Erwägung eines Übergangs vom „Werk“ zu einer neuen Einstellung die Frage, ob nicht jede weitere Kategorienbewegung mit „einer einfachen Rückkehr zum Diskurs“ (LP 370) einhergehen muss: Bestand „Das Werk“ nicht genau darin, „das *Anderere* der Philosophie“ (LP 369), die sich dem Diskurs verweigernde Gewalt, zu entfalten, sodass jede Verweigerung des „Werks“ ihrerseits letztlich zum Anderen des Anderen, d.h. zum Diskurs, wie er im „Absoluten“ ausgearbeitet wurde, zurückführt?

Mit dieser Frage lässt sich die entscheidende Interpretationsfrage, die für die folgende Darstellung der Kategorie des „Endlichen“ den Fokus bildet, verknüpfen: Wenn nun, mit dem Übergang vom „Werk“ zum „Endlichen“, das Denken wieder beginnt, was ist dann die Modalität seines neuerlichen Auftretens? Handelt es sich angesichts des inzwischen aufgetretenen „kategorialen Faktums“ des „Werks“ bloß um eine *Rekontextualisierung* des *absoluten* Diskurses oder geht es um eine *Refiguration* des Diskurssinns, die in der Kategorie des „Endlichen“ zur Geltung kommt? Im Folgenden möchte ich Hinweise dafür liefern, dass es sich in der Tat um eine Refiguration des Diskurssinns handelt, was zur Folge hat, dass das von Kirscher (und teils auch von Weil selbst) benutzte Interpretationsschema der Opposition von Diskurs und Gewalt, das durch die philosophische Situation geprägt ist, die noch im „Werk“ herrscht, die Ausgangslage nicht adäquat wiedergibt, auf die die finalen Kategorien antworten werden. Der Versuch besteht also darin, das besondere systematische Gewicht des „Endlichen“ als der *letzten* Kategorie, die *nicht* den Ort des Logikers der Philosophie beschreibt, herauszuarbeiten.

Bereits Weils Zurückweisung einer solchen formalistischen Reflexion (vgl. LP 370), die mit der Etablierung des Anderen des kohärenten Diskurses in der Gewalt des „Werks“ das Ende jeder weiteren möglichen philosophischen Kategorienbildung erreicht sieht, kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass die sich neu formierende Einstellung des „Endlichen“ mit der Ausbildung eines neuen Sinns von „Diskurs“ und „Gewalt“ notwendig einhergeht, wenn es sich bei ihrem Gehalt tatsächlich um eine irreduzible Kategorie handeln soll. Dabei ist zu beachten, dass die postabsolute philosophische Kategorienentwicklung nicht mehr durch die Entdeckung neuer Sinnaspekte, die diskursiv-reflexiv zu entfalten sind, angestoßen werden kann, sondern nur durch die Instituierung „neuer kategorialer Tatsachen“ (LP 370), auf die der philosophische Diskurs zu antworten hat. „Das Werk“ hatte darin eine allgemeine philosophische Bedeutung, dass es nicht nur eine bestimmte neue kategoriale Tatsache und damit sich selbst als eine neue Einstellung hervorbrachte, sondern darin zugleich den Faktizitätscharakter als solchen, der allen Einstellungen gemeinsam ist und der das Definiens von Einstellung bildet, ans Licht brachte. Jede weitere Einstellung muss sich daher auf der Höhe dieses kategorialen Bewusstseins halten,

indem sie den Faktizitätspol, der ihren Anfang bildet, anerkennt. Genau dies, die diskursive Anerkennung der Faktizität, bildet nun aber den *allgemeinen* Diskursgehalt der Einstellung des „Endlichen“, von der man daher ebenso wie vom „Werk“ sagen kann, dass sie nicht nur einen spezifischen kategorialen Gehalt hat, sondern darüber hinaus auch etwas über das Schicksal des Denkens überhaupt zu sagen hat und daher von allgemeiner philosophiologischer Bedeutung ist.

Im Falle des „Werks“ bestand dies in der Entdeckung der Faktizität in Opposition zum absoluten Diskurs, in der Entdeckung des Gegensatzes von Einstellung und Kategorie im gewalttätigen Akt der Herauslösung der Einstellungsdimension aus dem diskursiven Gehalt. Im Falle des „Endlichen“ ist es nun die Entdeckung und Aneignung der konstituierenden Rolle dieser Faktizität *für* den Diskurs. Diese Anerkennung der Faktizität im und für den Diskurs – die den ersten Fall einer *Anerkennung der Einstellungsgebundenheit des Denkens* bildet – wird eine grundlegende Modifikation des Diskurssinns zur Konsequenz haben, wie zu zeigen ist. In Rücksicht auf diese Modifikation lässt sich die Wiedereinführung des Terminus „Reflexion“ rechtfertigen, die Weil in der Erläuterung der Kategorie des „Endlichen“ stillschweigend vollzieht:¹ „Das Endliche“ ist nicht nur wie das „Werk“ ein ‚Reflex‘ des Un-Sinns im absoluten Sinn, ein Reflex, der sich in der Verweigerung der absoluten Kohärenz und im konsequent-unwiderlegbaren Hervorgang einer postdiskursiven Gewalt meldet, sondern eine ‚Reflexion‘, und zwar genau in dem Maße, in dem es sich um eine diskursiv getragene Bewegung (neuen Sinns) handelt: eine Reflexion des Werks (*genitivus obiectivus*) im Medium des Sinns, in der sich die fundamentale Rolle der „poietischen“ Sprache für den Diskurs herausstellt, oder anders gefasst: eine Reflexion des Diskurses (*genitivus subiectivus*) in der Faktizität. „Das Endliche“ ist auf diese Weise eine eminente Kategorie *des Diskurses*, d.h. eine eminent philosophische Kategorie der Philosophie, die aufgrund dieses Status mit der Kategorie des „Absoluten“ zu parallelisieren ist (*siehe oben Seite 295*) und aufgrund ihres damit verbundenen hohen philosophiologischen Stellenwerts keinesfalls einer ‚ökonomisierenden‘ Kategoriendarstellung zum Opfer fallen darf.

Den Ausgangspunkt der Einstellung des „Endlichen“ bildet keine menschliche Reflexion im traditionellen Sinne, die wie in der Einstellung des „Bewusstseins“ ein neues ontologisches Sachgebiet in einem unauflöselichen Dualitätsmodus vermittelt, dessen Paradoxien letztlich nur durch die ‚Entmenschung‘ des reflexiven Standpunkts im „Absoluten“ aufgelöst werden konnten. Die Wiederaneignung der menschlichen Reflexion, d.h. des Diskurses als einer existenzialen Möglich-

¹ Vgl. u.a. LP 371: „Aber für uns ist diese Verweigerung im Werk reflektiert, so wie das Werk im Diskurs durch seine Verweigerung reflektiert war.“ Ferner LP 375 („se penser“), 384, 390. In „Le cas Heidegger“ (1947) bezeichnet Weil darüber hinaus den heideggerschen Existenzialismus, der – wie wir sehen werden – eine zentrale Illustration dieser Kategorie darstellt, als „eine Philosophie der Reflexion“ (PR II 261, 262). Der damit verknüpfte transzendentalphilosophische Formalismus kann im Übrigen grundsätzlich keine philosophische Begründung einer bestimmten politischen Richtungsentscheidung bereitstellen – diese Einsicht ist für Weil wichtig, um den politischen „Fall Heidegger“ angemessen zu beurteilen und vor allem vor einer philosophischen Überinterpretation (vgl. zuletzt Faye 2009) zu bewahren.

keit (und – wie zu zeigen sein wird – Notwendigkeit), steht nicht am Anfang des „Endlichen“, sondern bildet dessen Resultat. Aus diesem Resultatcharakter lässt sich bereits der neue Sinn von „Reflexion“ erschließen: Die Reflexion ist nicht mehr ein eröffnender Zug des Anfangs, oder ein Wiedereinholen des Anfangs, sondern sie ist bleibend nachträgliche Antwort auf ein ihr vorangehendes Faktum, das als eröffnendes zugleich uneinholbar ist.¹ Das bedeutet, dass der faktiziell eröffnete Zug der Aneignung, der die menschliche Reflexion ausmacht, in eben demselben Maße auch einem enteignenden Moment, ihrem faktiziellen ‚Anstoß‘, verpflichtet bleibt.

Den Anstoß bildet das kategoriale Faktum, d.h. das Faktum, durch das die Kategorie des „Endlichen“ gezeichnet bleiben wird: nämlich die „doppelte Verweigerung“ (LP 369) von Werk und absolut kohärentem Diskurs, wobei es sich sozusagen um eine gegenüber dem „Werk“ *potenzierte* Verweigerung handelt: „Vom Werk behält der Mensch die Verweigerung des Diskurses, und was er dem Werk entgegenstellt, ist keine Widerlegung, sondern wiederum eine Verweigerung.“ (LP 371) Bei dieser potenzierten Verweigerung kann es sich jedoch eigentlich nicht um einen freien Willkürakt des Subjekts handeln, denn sie ist das faktizielle *Unvermögen*, weder an den Diskurs noch an die Gewalt „glauben“ zu können (vgl. LP 370): „Man glaubt in dem Moment nicht mehr ans Werk, in dem man nicht mehr *für* das Werk, sondern *über* das Werk spricht, in dem man zwischen es und sich eine Distanz gebracht hat.“ (LP 372)

Umso befremdlicher ist es, dass Weil selbst eine Rückbindung des Nicht-daran-Glaubens an ein fundamentales Nicht-Wollen anklingen lässt, wohl um am Konzept der Verweigerung als einem gewalttätigen Akt, der einem Subjekt als Leistung (ethisch) zugerechnet werden kann, festhalten zu können: „Er [der Mensch] *glaubt* nicht daran [ans Werk], das heißt, er *will* es nicht.“ (LP 371) Dagegen ist sachlich einzuwenden, dass die potenzierte Verweigerung des Nicht-Glaubens nicht vorschnell nach der einfachen Verweigerung des Nicht-Wollens modelliert werden sollte. Dies liefe nämlich auf eine verzerrende Interpretation der Einstellung des „Endlichen“ durch die Kategorie des „Werks“ hinaus, eine solche Reprise kann jedoch gerade nicht den irreduziblen kategorialen Gehalt des „Endlichen“ fasslich machen. Die Kennzeichnung des Verweigerungscharakters muss sich also von der Sache, die im „Endlichen“ verhandelt wird, berühren lassen und daher mit einer Modifikation des Sinns des Verweigerns rechnen. Dass es nun, in der Situation des „Endlichen“, nicht mehr um fundierende intentionale Akte eines Subjekts geht, bestätigt sich durch den Hinweis Weils, dass auch der Akt des Glaubens nicht mehr zur Befriedigung des „Werks“ zurückzuführen vermag, da die Distanz zum Werk, die als „Nicht-Glauben“ eingeführt wurde, dadurch nicht mehr zu überbrücken ist (vgl. LP 371f.). Dies deutet

¹ Dieses strikte Zugleich vom eröffnendem Bezug und unüberbrückbarem Hiatus, das die genuine Entdeckung der Kategorie des „Endlichen“ ausmacht, lässt sich durch eine Gedankenfigur ausdrücken, die seit Merleau-Ponty und Derrida philosophische Schule gemacht hat: Die transzendentalphilosophischen „Bedingungen der Möglichkeit“ sind zugleich „Bedingungen der Unmöglichkeit“.

darauf hin, dass das anfängliche Nicht-Glauben offenbar nicht als ein Akt verstanden werden darf – andernfalls könnte die durch einen solchen Akt instituierte Situation des „Endlichen“ („ich glaube nicht mehr an das Werk“) durch einen allfälligen Gegen-Akt leicht bewältigt werden („ich glaube wieder an das Werk“). Das bedeutet, dass bereits der Übergang zum „Endlichen“ am angemessensten aus der post-factum-Perspektive des „Endlichen“ als eine unverfügbare Kontingenz gedeutet wird, da es keine neutrale (d.h. außerhalb des sich bildenden Systems fixierte) Methodenlehre gibt, die ein für alle Mal die Bedeutung der methodisch grundlegenden Termini „Kategorie“, „Einstellung“, „Übergang“, etc. liefern könnte. Mit der philosophischen Entwicklung des kategorialen Gehalts evolvieren also beständig auch deren operativen Grundbegriffe – dies ist eine zentrale Einsicht, die jede Relektüre der *Logik der Philosophie* zu berücksichtigen hat und die insbesondere bei der Evaluation der Kategorie des „Endlichen“, der *letzten* Station vor der finalen Kategorienkonstellation, bedeutsam ist.

Nun gilt es, die Konsequenzen des kategorialen Faktums der potenzierten Verweigerung darzustellen. Wie ist die Einstellung zu charakterisieren, in der sich ein Mensch befindet, dem sich sowohl die absolute Kohärenz des Diskurses als auch die Befriedigung des Vollzugs des Werks entziehen? Ein solcher Mensch ist nach Weil zweifach zu charakterisieren: Er findet sich erstens in der – nun nicht mehr im Diskurs aufgehenden – *Sprache* wieder, denn „es [das Werk] und sein Schöpfer trennen sich im Milieu der Sprache, und das Leben des Menschen liegt nicht mehr in dem, was er macht. [...] alles ist für ihn Sprache.“ (LP 372) Diese Sprachlichkeit der im „Endlichen“ anerkannten Faktizität ist unten unter dem Stichwort „Fundamentalpoesie“ näher zu erörtern. Zweitens findet sich ein solcher Mensch in der Bewegung des *Entwurfs* wieder, wobei hier „Entwurf“ gleich dem heideggerschen „Verfallen“ als ein „ontologischer Bewegungsbegriff“¹ zu verstehen ist. Der Mensch, der nicht mehr an das Werk glaubt, existiert strukturell im Entwurf: „Das Werk ist *immer* Entwurf, eine Vorwegnahme von etwas, das niemals sein wird – zwar ein Entwurf, in dem sich aber der Mensch ins Nichts ent-wirft (*pro-jette*).“ (LP 372)

Die existenzialen Strukturen des Entwurfs als dem Grunddatum des endlichen In-der-Welt-Seins² arbeitet Weil nahe an Heideggers „Fundamentalanalyse des Daseins“, dem ersten Teil von *Sein und Zeit*, heraus. Das im Nicht-Glauben offenbarwerdende wesentliche „Scheitern“ des Werks enthüllt die Endlichkeit des Daseins als „geworfenen Entwurf“³ – dies ist Heideggers zusammenfassender Ausdruck für die Existenzialien der Befindlichkeit und des Verstehens, die das Dasein wesentlich ausmachen. Dieser Ausdruck beschreibt auch trefflich die Struktur des „Endlichen“, auch wenn sich Weil einer leicht abgewandelten Terminologie bedient: „Er [der Mensch]

¹ Heidegger 1993, 180.

² Retrospektiv hält Weil fest, dass es in der Kategorie des „Endlichen“ in der Hauptsache um die Entdeckung des „formalen Sinns der Welt“ (LP 427) gehe.

³ Heidegger 1993, 148. Vgl. analog dazu insbesondere LP 376f.

ist Schöpfer (*créateur*) ohne Schöpfung. [...] indem er sich zum Schöpfer macht, beraubt er sich seiner schöpferischen Freiheit und hört auf, Schöpfer zu sein. Er ist Kreatur (*créature*), ohne jemandes Kreatur zu sein, er findet sich in die Bedingung geworfen. [...] das Wesentliche ist das Schaffen, aber die Wirklichkeit des Menschen besteht darin, Kreatur zu sein, ein Bedingtes zu sein.“ (LP 376) Das von Weil mit Hilfe Heideggers beschriebene Entwerfen, das der Mensch in der Einstellung des „Endlichen“ als sein daseinsmäßiges Wesen entdeckt und das es dem „Vergessen“ zu entreißen gilt, ist demnach eine mundane Bewegung des zeitlichen Transzendierens (vgl. LP 377), die nicht durch eine Leistung des Subjekts initiiert wird und über die Reichweite des sich in Akten vollziehenden Subjekts hinausreicht. Der Mensch ist als Endlicher in den Wurf dieser Bewegung eingebunden. Denn nicht der Entwurf gehört dem Menschen an, sondern es ist vielmehr umgekehrt: Der Mensch gehört dem Entwurf an. Diese an die heideggersche „Kehre“ gemahnende Rede hat in Weils Darstellung des „Endlichen“ dort einen Anhalt,¹ wo er den Zusammenhang des menschlichen Selbstverständnisses als endlichem Entwurf zur Seins- und Wahrheitsfrage herstellt. Denn endlich zu sein, heißt gerade nicht, sich im eigenen Schein zu verfangen, sondern vielmehr, die offene Stelle zu sein, die vom Sein „gebraucht“ wird, um in seiner Wahrheit erscheinen zu können:² „Die fundamentale Tatsache besteht darin, dass es Tatsachen für den Menschen gibt und dass es die Tatsache nur für den Menschen in seiner faktischen Existenz gibt, was bedeutet, dass die Wahrheit (in der sich jede Tatsache zeigt) eine Tatsache ist und dass es also keinen Sinn hat, die Wahrheit dieser letzten Tatsache in Frage zu stellen: Der Mensch ist *capax veritatis*, und das Seiende ist für ihn; der Mensch hat das Vermögen, das Seiende zu offenbaren, und das Seiende hat das Vermögen, sich dem Menschen zu offenbaren.“ (LP 381) Der faktizielle Charakter der Wahrheit bedeutet, dass sie auf das Wahrheitsvermögen des endlichen, d.h. die Offenheit vollziehenden Wesens angewiesen ist. Diese Wahrheit ist immer die Wahrheit des endlichen Seins, d.h. des Erscheinens in seinem Doppelcharakter des Entbergens und Verbergens: „[...] das Sein offenbart sich immer in der Wahrheit, und genau darum, weil es sich immer offenbart, ist es niemals geoffenbart; es gibt keine Präsenz, und im Horizont der Wahrheit gibt es den Irrtum.“ (LP 383)

Mit Heidegger lässt sich ergänzen, dass es dem Menschen in der Einstellung des „Endlichen“ darum geht, die Endlichkeit aus dem dialektischen Bezug zur Unendlichkeit herauszulösen und in sich selbst als „Ereignis“ zu denken. Ein zentraler Aspekt davon ist es, sie nicht mehr als eine *privatio* dem Menschenwesen zuzurechnen, sondern sie als Verfasstheit des Seins selbst zu verstehen.³ Dementsprechend bringt Weil nicht nur die ontologische Differenz von Sein und Seiendem

¹ Vgl. Kirscher 1989, 320.

² Zum Zusammenhang von Endlichkeit und Offenheit vgl. LP 376f., ferner Kirscher 1989, 314f.

³ Vgl. Heidegger 2007, 53 u. 58. In seiner Erläuterung der Kategorie des „Endlichen“ arbeitet Weil jedoch gelegentlich noch mit dem einstellungsexternen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen (vgl. z.B. LP 375, 383). Diese

(„das Sein offenbart sich und ist niemals geoffenbart“, LP 384), sondern auch die gekehrte Seinsfrage zum Ausdruck: „Die Seinsfrage (und die Wahrheitsfrage) ist also die letzte Frage, da sie keine Frage ist, die der Mensch stellt, sondern die Frage, die *ihn stellt*.“ (LP 384) Das, was zunächst, im Anschluss an das Scheitern des „Werks“, nur wie eine anthropologische Neubestimmung ausgesehen hat – die Einsicht in das Entwerfen als Wesen des Menschen –, zeigt sich nun in seiner (fundamental-)ontologischen Basis: Der Entwurf ist „Entwurf im Sein“ (LP 382, 391).

Die entscheidende Aufgabe für den Menschen in der Einstellung des „Endlichen“ ist es folglich, sich die zumeist vergessene Endlichkeit des Seins, in die das Menschenwesen eingebunden ist, existenziell anzueignen (vgl. LP 378). Dazu genügt jedoch nicht die antidiskursive Verweigerung gegenüber dem absoluten Diskurs, wie sie der Mensch des „Werks“ durchexerziert, sondern diese Aneignung der Endlichkeit kann der Mensch nur als Philosoph, d.h. durch eine genuin diskursive Intervention, vollbringen: „Aber zusätzlich zur Verweigerung bedarf es der Widerlegung, die nur ein Vollzug sein kann, jedoch ein Vollzug in der Sprache, die wirkliche Destruktion des kohärenten Diskurses durch den Diskurs, die kohärente Einrichtung des menschlichen Diskurses in seiner Inkohärenz.“ (LP 380) Zu beachten ist hier zunächst, dass über die Aufgabenstellung der Aneignung der Endlichkeit die Philosophie, d.h. nun der denkerische Vollzug in der Sprache, zum wesentlichen menschlichen Vollzug bestimmt wird, was an die Einstellung des „Absoluten“ erinnert, in der der Diskurs auch als Vollzug des eigentlichen Menschseins aufgefasst wurde: „Der Mensch ist also wesentlich Diskurs, aber dieser Diskurs ist wesentlich Vollzug, Vollzug eines Subjekts, das wesentlich Zeitlichkeit (Entwurf, Scheitern) ist.“ (LP 382) Die Differenz zum „Absoluten“ liegt nicht mehr wie im „Werk“ in einer mangelnden Identifikation mit dem (absoluten) Diskurs, sondern darin, dass der Diskurs, mit dem sich der Mensch nun von Neuem identifiziert, einen anderen, endlichen Sinn erhält, da der Diskurs die Gewalt des Werks in seinem Entwurfscharakter in sich integriert. Philosophie, Diskurs, Denken sind jetzt aufgefasst als „ein Vollzug des Menschen in der Welt“ (LP 386). Die Philosophie ist gemäß der Kategorie des „Endlichen“ keine Theorie, sondern der *eigentliche* Vollzug der ursprünglichen, aber zunächst und zumeist vergessenen Endlichkeit. Einzig der Diskurs ist ein mögliches Heilmittel gegen das Vergessen der Endlichkeit sowohl im (absolut) kohärenten Diskurs als auch im Walten des „Werks“, und zwar als hermeneutischer Diskurs, der die Diskurse des Vergessens auf die ursprüngliche Endlichkeit hin *destruiert* (vgl. auch LP 391).¹

Unstimmigkeit ist als Hinweis darauf zu verstehen, dass Weil selbst den philosophischen Diskurs in der Einstellung des „Endlichen“ noch nicht ans Ende gekommen sieht und eine fernere Einstellung intendiert, in der der Gedanke des Unendlichen wieder einen Sinn erhält.

¹ In seinem vergleichenden Studie von Heidegger und Weil hinsichtlich des von ihnen gedachten Verhältnisses des Diskurses zur (fundamentalpoetischen) Sprache betont Quillien (1982a) die Entgegensetzung: Heidegger ist der „de-

Auf diese Weise ist das Menschsein auf einen eigentümlich paradoxen philosophischen Vollzug angewiesen: „Man kann sagen, [...] dass der Mensch dann und nur dann eigentlich Mensch ist, wenn er Philosoph ist, aber dass er nur dann Philosoph ist, wenn er die Unmöglichkeit der Philosophie versteht.“ (LP 374) Die Paradoxie des endlichen Diskurses als „unmöglicher Schöpfung“ beruht auf der „ursprünglichen Kohärenz des Inkohärenten“ (LP 374):¹ „Es kann einen Diskurs nur geben, wenn es Sein gibt, da der Diskurs seine Kohärenz nur auf das Sein gründen kann; aber wenn es Sein gibt, kann es keinen Diskurs geben, da das Sein niemals in seiner Gänze dem Menschen offenbar ist.“ (LP 374) Das Sein ist somit Bedingung der Möglichkeit wie Bedingung der Unmöglichkeit des Diskurses. An diesem Punkt wird die Refiguration des Diskurssinns besonders deutlich: Die Kohärenz, die dem Diskurs erreichbar ist, ist nun nicht mehr diskursimmanent vollendbar, sondern durch einen Verweisungscharakter auf das Prädiskursive und in diesem Sinne auf das „Inkohärente“ geprägt. Dieses Inkohärente hat in Hinblick auf das, was im Diskurs als Wahrheit des Seins zur Erscheinung kommt, als die „ursprüngliche Kohärenz“ zu gelten. Der Diskurs des „Endlichen“ muss sich so als wesentlich „offener Diskurs“ (LP 385, 391) konstituieren, indem seine diskursive Kohärenz von einer nicht-diskursiven Kohärenz abhängt. Diese „ursprüngliche Kohärenz des Seins“ (LP 390) ist die Kohärenz „in der Quelle“ (LP 389), d.h. der *fundamentalpoetisch* verstandenen Sprache.

Mit dem Terminus der „Fundamentalpoesie“ – den Weil allerdings erst retrospektiv in der Kategorie des „Sinns“ einführt (vgl. LP 422) – bringt Weil zum Ausdruck, dass der Entwurf im Sein letztlich ein Vollzug der Sprache ist, dass also die *poiesis*, die schöpferische und darin weltoffenbare Dimension des endlichen Entwurfs, gleichsam „poetisch“ ist (vgl. LP 388). Wenn auf diese Weise der sprachliche Charakter des Entwurfs herausgestellt wird, dann ist unter „Sprache“ und „Poesie“ allerdings nicht ein System bedeutungstragender Zeichen und dessen dichterische Pragmatik zu verstehen, sondern vielmehr eine Dimension grundlegender Sinnbildungsprozesse, die erst in zweiter Linie in einen diskursiven Zeichengebrauch münden. Die so verstandene Poesie ist „der schöpferische Vollzug, der die Welt des Menschen offenbart und in dieser Offenbarung konstituiert“ (LP 388). Sie ist der „kohärent-inkohärente Diskurs“, d.h. die „ursprüngliche Kohärenz“, die dadurch zugleich „Inkohärenz für jeden anonymen und ‚universalen‘ Diskurs“ (LP 388) ist. Der Diskurs des „Endlichen“ ist auf diese Weise durch eine hiatische Doppelung geprägt, die als Verinnerlichung der früheren Entgegensetzung von Diskurs und Gewalt in der vermittelnden Dimension des Sinns gedeutet werden kann: die „Verdoppelung der

structureur“ des Diskurses in der Sprache, Weil hingegen der „bâtitteur“ des Diskurses in der Sprache (vgl. Quillien 1982a, 58). Es sollte aber hinzugefügt werden, dass der ‚aufbauende‘ Diskurs von dem in der ‚Destruktion‘ gewandelten Diskurssinn abhängig ist.

¹ Vgl. die gehäuft auftretenden ähnlichen Formulierungen, die sich dieses Begriffspaares bedienen, in LP 380, 381, 382, 388, 389, 390.

Philosophie in poetische Philosophie (ποιητική) und Philosophie in der Welt (προτρεπτική)“ (LP 390). Das Poetische ist dabei der Quellpunkt des möglichen Sinns als der nicht festhaltbare Moment der ursprünglichen Kohärenz, auf den die Verwirklichung des Sinns in der Welt als ein Prozess der Inkohärenz folgt, da mit ihm ein Vergessen und Verfallen einhergeht, dem nur durch einen protreptischen Diskurs eine offene Kohärenz abgewonnen werden kann, indem dieser zur Sinnquelle zurückleitet: „Die Poesie offenbart, die Philosophie offenbart die Tatsache der poetischen Offenbarung.“ (LP 389)

Die Verschiebung, die hier der Kohärenzbegriff gegenüber der Kategorie des „Absoluten“ erleidet, ist das eindrucklichste Kennzeichen für die Refiguration des Diskurssinns. Der Diskurs ist in der Einstellung des „Endlichen“ nicht mehr in das Telos einer absoluten Kohärenz eingebunden, da ihm Kohärenz nur mehr in einem abgeleiteten Sinne zugesprochen werden kann. Kohärenz im eigentlichen Sinne kommt nur dem endlichen Wesen der Sprache zu, das sich im poetischen Moment ausspricht.¹ Von daher führt der denkerische Versuch, die Kohärenz zur Sprache zu bringen, nicht mehr zu einem geschlossenen Diskurs, sondern zur Öffnung des Diskurses auf das Wesen der Sprache. Die Poesie *ist* „die Philosophie, an ihrer Quelle aufgefasst“ (LP 389), „in ihr kehrt der Diskurs zur Sprache zurück“ (LP 390). So handelt es sich in der Kategorie des „Endlichen“ schließlich um eine ‚Reflexion‘ (vgl. LP 390) der poetischen Sprache im Diskurs bzw. umgekehrt um eine Reflexion des Diskurses in der Sprache, d.i. des unvollendbaren Werks im Medium des Sinns. Bemerkenswert ist, dass sich durch diese Rekonfiguration des Diskurssinns auch der Einstellungscharakter in einem neuen Licht zeigt. Denn die Einstellung erscheint nun nicht mehr wie im „Werk“ als etwas Sinnlos-Gewaltsames, sondern als sinnhaft-faktizelle ‚Befindlichkeit‘, denn die Sinnbildungsprozesse, von denen her der Mensch seinen Diskurs entwirft, sind unverfügbar, sodass der Mensch nur „als Gefühl sprechen“ (LP 388) kann.

Vor dem Hintergrund der herausgearbeiteten Refiguration des Diskurssinns im „Endlichen“, die sich gegenüber dem „Absoluten“ durch einen modifizierten Sinn von „diskursiver Kohärenz“ und gegenüber dem „Werk“ durch einen modifizierten Sinn von „Einstellung“ auszeichnet – wobei beide Aspekte in der fundamentalpoetischen Sinnbildung der Sprache verankert werden –, genügt es nicht, die Kategorie des „Endlichen“ wie Kirscher als Entdeckung der Offenheit des

¹ Kirscher erkennt zwar nicht, dass im „Endlichen“ eine Refiguration des Diskurssinns geschieht (vgl. Kirscher 1989, 316, 317, 319), aber er betont dennoch die Verweigerung gegenüber der Kohärenz: „Für das *Endliche* bedeutet Kohärenz Schließung.“ (Kirscher 1989, 315) Dies ist jedoch nur die eine, unwesentliche Seite des „Endlichen“. Denn als zweite „Kategorie der Revolte“ kann sie nicht nur wie das „Werk“ eine Revolte gegen den absoluten, sich in sich verschließenden Diskurs sein, sondern sie ist vor allen Dingen eine Revolte gegen den damit verbundenen Diskursinn im Namen eines *anderen* Diskurstyps. Darin liegt die potenzierte Verweigerung, die in einem neuen Diskurssinn mündet. Diskursive „Kohärenz“ ist nun als Öffnung verständlich zu machen. Auch Kirscher entgeht zwar in seiner Deutung der Kategorie dieser Aspekt nicht, aber er scheint ihn dadurch, dass er ihn im Wesentlichen durch die primitiven Kategorien, insbesondere des „Wahren und des Falschen“, *präfiguriert* sieht (vgl. Kirscher 1989, 318), in seiner konstitutiven Bedeutung für die Kategorie des „Endlichen“ zu unterminieren – dann ist aber insgesamt der Irreduzibilitätscharakter dieser Kategorie bedroht.

Diskurses auf das fundamentalpoetische Wesen der Sprache zu interpretieren, um dann vom weiteren Verlauf der *Logik der Philosophie* die Integration der Kohärenz im Sinne des „Absoluten“ (Systematizität) zu erwarten.¹ Denn die Entdeckung der Fundamentalpoesie berührt auch, wie gezeigt, das Wesen der Kohärenz. Die Möglichkeit einer neuen Einstellung wird daher nicht von der Erweiterbarkeit der Offenheit durch die absolute Kohärenz abhängen, sondern davon, ob mit dem Konzept der offenen Kohärenz ein anderer Sinn als im „Endlichen“ zu verbinden ist.

¹ Vgl. Kirscher 1989, 323–326.

5. Die Kategorien des Wiederbeginns

Die finale Kategorienkonstellation der *Logik der Philosophie*, die auf dem eigentümlichen Zusammenspiel der letzten konkreten Kategorie – (a) „Die Handlung“ – mit den beiden auf ihr aufbauenden formalen Kategorien der Philosophie – (b) „Sinn“ und (c) „Weisheit“ – beruht, wird im Folgenden vor allem anhand des Motivs des „Wiederbeginns“ entwickelt. Der philosophisch gedachte Systemabschluss der Philosophie („Die Handlung“ als *Ende* der Philosophie; „Sinn“ als *Ziel* der Philosophie; „Weisheit“ als *Resultat* der Philosophie) ist seinem inneren Sinne nach eine vielfältige Öffnung der Philosophie, die ein Wiederbeginnen des Philosophierens möglich macht. Weil selbst hat dieses Wiederbeginnen jenseits der *Logik der Philosophie* vor allem in Gestalt einer politikphilosophischen und moralphilosophischen Reflexion der menschlichen Praxis durchexerziert. In enger Anknüpfung an die Darstellung der finalen Kategorienkonstellation möchte ich hier hingegen eine ‚akademischere‘ Variante eines solchen Wiederbeginns vorschlagen, indem ich die Frage nach der rechtmäßigen Gestalt einer Ersten Philosophie in diesen Kontext stelle (d). Diese Frage steht in einem sachlichen Zusammenhang mit Weils kosmologischer Kant-Deutung (e) und führt uns abschließend zum Konzept eines „Schematismus des Sinns“ (f).

a) „Die Handlung“ als *Verwirklichung des Sinns in der Welt*

α) Die Kategorie der „Handlung“ als Endgestalt der Philosophie

Der Übergang von der Einstellung des „Endlichen“ zur Einstellung der „Handlung“ geschieht dann, wenn die offene Kohärenz nicht mehr nur als adäquate Beschreibung der menschlichen (Diskurs-)Situation, sondern vielmehr als Aufgabe der menschlichen Praxis angesehen wird. Es gilt nun, nicht mehr nur die eigentümliche Kohärenz des Diskurses, wie sie in der Kategorie des „Endlichen“ zum Vorschein kam, zu denken, sondern sie „auf der Ebene der Gewalt“ (LP 393) – d.h. auf der Ebene der nichtdiskursiven Wirklichkeit, auf der sich das „Werk“ angesiedelt hatte, – zu verwirklichen. Zwar involvierte bereits die Einstellung des „Endlichen“ eine eigene Form von „Praxis“, doch dieses Praxis in Form eines *Ethos* des Endlichen hatte nicht die Funktion, die offene Kohärenz in der Welt zu verwirklichen, sondern diente lediglich dazu, sie diskursiv ausdrücklich zu machen. Von einer anderen Seite lässt sich die Wirklichkeit für die Einstellung der „Handlung“ nicht mehr wie für das „Absolute“ als (letztlich) absolut kohärent erweisen, sondern sie ist durch das Handeln – im Rahmen der endlichkeitsphilosophischen Eröffnung des

neuen Sinns von Kohärenz – *kohärent zu machen*: „Das Problem für sie [die neue Einstellung] besteht darin, einen Diskurs zu entwickeln, der kohärent ist, ohne sich zu verschließen, und der verspricht, die Wirklichkeit – die, was die Situation betrifft, durch die ‚Bedingung‘, hinsichtlich des Individuums aber durch die *Revolte* definiert ist – kohärent zu machen.“ (LP 396) Für diesen neuen Diskurs übernimmt der Diskurs des „Absoluten“ eine entscheidende orientierende Funktion.¹ Die Kohärenz, die im „Absoluten“ als Resultat der theoretischen Durchdringung der Wirklichkeit galt, wird nun jedoch zur regulativen Idee für die menschliche Praxis umgewendet. Dies ist im Übrigen ein schönes Beispiel für den „posthegelianischen Kantianismus“, der Weils eigene Position, die in der finalen Kategorienkonstellation zum Ausdruck kommt, prägt.

Bereits diese erste Charakterisierung der „Handlung“ macht den synthetischen Charakter dieser Kategorie deutlich. Sie ist so konzipiert, dass sie nicht einfach nur den Problemgehalt der ihr vorhergehenden Kategorie des „Endlichen“ neu verarbeitet, sondern überdies die wichtigsten Kategorien in ein abschließendes Verhältnis setzt und so eine „Versöhnung der Revolte und des Diskurses“ (LP 410) bewerkstelligt: „[...] was der Mensch nun sucht – und im Wissen, dass er es sucht –, ist eine Kategorie, die Einstellung ist, das *Werk*, das einen kohärenten *Diskurs* in der *Endlichkeit* erlaubt, oder, um es einfacher zu sagen: eine vernünftige Handlung.“ (LP 394) Die neue Einstellung „sucht den *kohärenten Diskurs* mit der *Bedingung* in einem für das *endliche* Wesen zufriedenstellenden *Werk* zu vereinigen“ (LP 396). Die „Handlung“ verlangt „die *Bedingung* in der *Revolte* auf die Gegenwart des *Absoluten* hin zu denken“ (LP 404). Diese Formulierungen lassen es gerechtfertigt erscheinen, im Gefolge Kirschers von einer in dieser Kategorie geschehenden „praktischen Synthese“ der vorherigen Kategorien zu sprechen.²

Die involvierten Kategorien müssen kurz erläutert werden. Es mag besonders überraschen, dass die Kategorie der „Bedingung“ eine so prominente Stellung erhält: Wurde deren zentrale Bedeutung nicht durch den Vollzug der ontologischen Reflexion vom „Bewusstsein“ bis zum „Absoluten“ ein für alle Mal philosophisch überwunden? Durch die Revolte gegen das Diskursive seit dem „Werk“ ist die „Bedingung“ allerdings in eine neue zentrale Stellung geraten ist, indem sie nun nicht mehr als philosophische Kategorie, d.h. als Kategorie, mittels der der philosophische Diskurs die eigentliche Wirklichkeit auf den wahren Begriff zu bringen sucht, aufgefasst wird, sondern als Kategorie, die die uneigentliche, nichtdiskursive menschlich-soziale Wirklichkeit faktisch geprägt hat und dominiert. Deshalb bezeichnet Weil die Welt der „Bedingung“ in der Einleitung der *Logik der Philosophie* als „unsere Situation“ (LP 38). Die „Bedingung“ ist die Kategorie für den sinnlosen wissenschaftlich-technischen Gewaltzusammenhang, den der Diskurs des „Absoluten“ in seiner partikularen Ausgestaltung sich selbst überlassen hatte und in

¹ Vgl. LP 396, 400, 404, 406, 407. Vgl. dazu auch Perine 1991, 208.

² Vgl. Kirscher 1992, 68.

dem sich sodann die Revolte des Individuums gegen den Diskurs ansiedeln konnte. „Das Werk“ verfolgte sein Ziel im Milieu der „Bedingung“ und das „Endliche“ verstand den neuen Sinn des Diskurses abhängig vom Milieu der „Bedingung“. Die „Handlung“ zielt nun auf die vernünftige Transformation dieser Welt der „Bedingung“: Die Gewalt, die vom Diskurs des „Absoluten“ als unwesentliches, faktisches Moment der Wirklichkeit einfach sich selbst überlassen wurde, in der Revolte aber als Sinnstiftung des Individuums angeeignet („Das Werk“) bzw. als unausweichliche Bedingung der Endlichkeit akzeptiert wurde („Das Endliche“), ist kein Schicksal, sondern ein durch die menschliche Praxis formbares ‚Material‘.

Bei dieser Transformation der Welt der „Bedingung“ spielt der Diskurs des „Absoluten“ eine wichtige Rolle, aber er erhält in dieser Stellung einen anderen Sinn. Die beste Anzeige hierfür ist die Sinnverschiebung, die durch die Adjektivierung der „Vernunft“ geschieht. Das Ziel des Diskurses ist nicht mehr die Wirklichkeit der *Vernunft*, sondern die Wirklichkeit der *vernünftigen* Handlung, d.h. die Verwirklichung des Vernünftigen dort, wo es an sich keine Vernunft gibt, die Überbrückung des Hiatus von Vernunft („Das Absolute“) und Gewalt („Das Werk“) auf dem Wege einer vernünftigen Praxis: „Das Absolute, die ihm [dem Menschen in der Einstellung der „Handlung“] die Zufriedenheit in der Kohärenz des Diskurses zeigt, formiert nur den Diskurs, aber nicht das Leben, und beweist ihm alles in allem, dass er *vernünftigerweise* nicht mehr verlangen darf; sein Leben hat einen Sinn, aber in dem Maße, in dem es einen Sinn hat, ist es nicht das seinige [...]. Der vom Leben getrennten Vernunft setzt sich das sich der Vernunft verweigernde Leben entgegen.“ (LP 396) Die Überbrückung dieses Hiatus gelingt weder allein durch einen „Vollzug“ – in der Dimension der gewaltsamen Sinnstiftung – noch allein durch die „Vernunft“, sondern nur durch die „vernünftige Handlung“, in der die Kohärenz eines vernunftgeleiteten Lebens zum Ausdruck kommt (vgl. LP 396). Denn die Gewalt lässt sich nur „durch die Kraft der Vernunft auf der der Gewalt eigenen Ebene ausschließen“ (LP 396).¹ Der Diskurs des „Absoluten“ wird dadurch von Weil wieder in sein Recht gesetzt: „[...] die theoretische Philosophie der Handlung ist die des Absoluten (was beide unterscheidet, ist kein theoretischer Unterschied, sondern der zwischen Theorie und Verwirklichung). [...] die Handlung weiß sich und will sich als Erbin des kohärenten Diskurses.“ (LP 407) Der Diskurs wird nun aber nicht mehr so aufgefasst, dass er im Sinne der ‚symbolischen Tautologie‘ mit der Vernunft der Wirklichkeit koinzidierte, sondern er hat die Funktion, die Vernünftigkeit des Ziels, die den Unterschied zwischen „Werk“ und „Handlung“ ausmacht (vgl. LP 394f.), auszuweisen und so der Tätigkeit im Milieu der Gewalt eine Orientierung zu verschaffen. Der springende Punkt ist der, dass der Diskurs nicht mehr selbst der Ort des Sinns ist, sondern im Dienste der *Verwirklichung des Sinns am Ort der Gewalt*

¹ Vgl. die einführende Paraphrasierung der Kategorie in LP 393 sowie LP 408: „Die Gewalt kann nur auf ihrer eigenen Ebene bewältigt werden [...].“

steht. Diese Möglichkeit wurde vorbereitet durch die Rekonfiguration des Diskurssinns im „Endlichen“, denn dort wurde klar, dass Gewalt und Sinn keinen Gegensatz bilden. Mit der Kategorie der „Handlung“ ist aber eine Neulegitimierung der Theorie-Praxis-Unterscheidung verknüpft, die sowohl im Diskurs des „Absoluten“ (im Zeichen der symbolischen Tautologie) als auch im Diskurs des „Endlichen“ (im Zeichen der umgreifenden Endlichkeit des Seinsentwurfs) eingeschmolzen worden war. In ihr kommt zum Ausdruck, dass sich der Diskurs als Verhältnis zu seinem Anderen verstehen muss, und zwar nicht nur wie im „Endlichen“ als eine Bewegung von etwas anderem her (fundamentalpoietischer Entwurf-von), sondern auch *als eine Bewegung zu etwas anderem hin (vernünftiger Entwurf-zu)*.

Den utopischen Vollendungspunkt der Handlung denkt Weil mit Hilfe der Konzepte der „Gegenwart [des Sinns]“ und der „Zufriedenheit (*contentement*) in der Freiheit“ (LP 402): „[...] der wirklich freie, wirklich zufriedene (*satisfait*) Mensch wird auf den Diskurs verzichten können; er wird dann nicht einmal mehr auf den Diskurs verzichten müssen, da er in der Gegenwart leben wird.“ (LP 404) Im „Absoluten“ wurde die Gegenwartserfahrung im Diskurs realisiert, allerdings war sie dort niemandes Erfahrung, anonym. Das „Werk“ vertiefte sich deshalb in die unmittelbare Realisierung der Gegenwartserfahrung für das Individuum. Das „Endliche“ lehrte hingegen den Verzicht auf diese für den Menschen unerreichbare Gegenwartserfahrung (vgl. LP 380). Mit der Wiedereinsetzung der Ausrichtung des Diskurses auf die Gegenwartserfahrung durch die „Handlung“ ist nun aber eine Ablösung des Menschseins vom Philosophsein verknüpft, die über das „Endliche“ hinausgeht. Zwar hatten bereits die Kategorien der Revolte die Einsicht vermittelt, „dass der Mensch nicht wesenhaft Wissen ist“ (LP 394), aber erst die „Handlung“ bezieht den Sinn der Bewegung des Diskurses, die das Medium des Philosophseins bildet, auf ein utopisches Jenseits des Diskurses, in dem sich die Gegenwartsfülle des Menschseins ereignen wird. Vom Vollendungspunkt her gesehen ergibt sich also die Einsicht, dass man nicht Philosoph gewesen sein muss, um wahrhaft Mensch sein zu können. Diese Anerkennung des Nicht-Philosophen bildet sich in der Einstellung der „Handlung“ durch eine charakteristische Verdoppelung des Diskurses ab:¹ Da die „Handlung“ die Kategorie ist, „die sich als Einstellung will“ (LP 409), hat der Mensch in ihr kein vorrangiges Interesse, einen philosophischen Selbstverständigungsdiskurs zu führen, d.h. die eigene Einstellung zur Kategorie zu erheben, sondern zielt vielmehr darauf ab, von allen Menschen als den Gestaltern der sozialen Wirklichkeit verstanden zu werden. Der vom Philosophen der „Handlung“ geführte Diskurs steht also im Dienste der Verwirklichung des Sinns, er bedient sich pragmatisch der Reprisen² und ist adressatenbezogen:

¹ Vgl. Kirscher 1989, 339f.

² Vgl. LP 405: „Die Reprisen sind nicht zufällig, sondern technisch notwendig.“ Vgl. auch LP 409.

Alle Menschen sollen ihn in Hinblick auf die gemeinsame Bereitung der Welt für die Gegenwartserfahrung verstehen.¹

Das bedeutet, dass sich in der Architektonik der Kategorie/Einstellung der „Handlung“ der Hiatus zwischen Kategorie und Einstellung, Denken und Leben, nicht nur abbildet, sondern dass er darin auch einen einheitlichen, kohärenten Sinn erhält. Denn da der Hiatus als fundamental anzuerkennen ist, kann einzig *eine Kategorie, die sich als Einstellung will* – also eine Performanz-Auffassung des Diskurses – eine Überbrückung der Pole leisten. Sich als Einstellung zu wollen, bedeutet für die Kategorie der „Handlung“ nicht wie für das „Werk“, sich als Kategorie zu verleugnen: Die „Handlung“ versteht sich weiterhin als „Erbin des kohärenten Diskurses“ (LP 407), d.h. als *Kategorie*, die sich als Einstellung will. Man könnte daher sagen, dass in der „Handlung“ *das Übergeben* von der Kategorie (von der absoluten Vernunft) zur Einstellung (zum Entwurf eines Werks) gedacht und entsprechend gelebt wird und dass es damit selbst zur Kategorie/Einstellung wird. Als suchende Verwirklichung des Sinns ist diese Einstellung nicht überwindbar und bildet daher die *letzte konkrete* Kategorie der *Logik der Philosophie* (vgl. LP 409, 426). Sie bildet eine Einheit im Werden, deren Diskurs sich an jede Situation dialektisch anzupassen vermag. Denn zur „Handlung“ gehört die folgende Einsicht in die Dialektik von Diskurs und Situation: „Das Sprechen [...] offenbart, aber es offenbart die Situation niemals vollständig, da der Vollzug, der sie offenbart, sie zugleich auch verwandelt: Der Diskurs auf der einen Seite und die Situation auf der anderen Seite sind einander niemals entgegengesetzt, fallen aber auch niemals zusammen, denn jeder Diskurs ist Diskurs in einer Situation, und die Situation ist niemals fertig bestimmt, da der Diskurs an ihr teilhat und sie formt, anstatt sie bloß zu beschreiben.“ (LP 394) In diesem Sinne kann die „Handlung“ alle ihr vorausgehenden kategorialen Diskurse als „Reprisen“ ihrer selbst auffassen,² insofern sie alle an der dialektischen Transformationskraft des Diskurses teilhaben, die

¹ In der Erläuterung der Kategorie der „Handlung“ ist es der marxistische Diskurs, der diese Rolle als praktische Wissenschaft der „Handlung“ einnimmt. Das marxistische Narrativ scheint allerdings nur eine exemplarische Illustration zu sein und ist daher unter anderen geschichtlichen Bedingungen durch eine andere Art von situationsbezogenem Diskurs ersetzbar (vgl. Canivez 1999). Bei der Behandlung dieser Kategorie besteht daher ständig die Gefahr, die reprisenhafte Sprache der Kategorie mit der Kategorie selbst zu verwechseln (vgl. z.B. Quillien 1970, 425).

² Vgl. die hegelianische Schärfe der folgenden Formulierung, die die ganze Diskursgeschichte als Zu-sich-selbst-Kommen der Handlung andenkt: „In ihm [dem Menschen der „Handlung“] *denkt sich die Handlung*, die seit der Geburt des Menschen im Spiel ist, und sie denkt sich als Handlung.“ (LP 404, Hervorheb. P.G.) Vgl. auch die Behauptung des anonymen Charakters der Handlung als Vollzug der Negation: „[...] das Wesentliche der Handlung ist es gerade, weder die seinige noch die von jemandem überhaupt zu sein; sie ist diejenige der universalen Negation (oder, wenn man es lieber will: des Universalen, das seine Negation negiert).“ (LP 404) In die gleiche Richtung weisen Aussagen, die den theoretischen Gehalt der „Handlung“ als „absolutes Wissen“ respektive als Wissen des „Absoluten“ deuten (vgl. LP 404, 406, 407). Hier muss man jedoch kritisch einwenden, dass diese Auffassung, die sich auch in Kirschers Interpretation widerspiegelt, unberechtigtweise die Differenz zwischen dem „Absoluten“ und der „Handlung“ minimalisiert, da nach der Rekonfiguration des Diskurssinns im „Endlichen“ eine derartige Verschmelzung des theoretischen Gehalts von „Absolutem“ und „Handlung“ nicht mehr erlaubt ist. Der Diskurs des „Absoluten“ kann für die „Handlung“ nur eine regulative Orientierungsfunktion übernehmen.

in der „Handlung“ nur erstmals bewusst und in Kenntnis aller Zusammenhänge vollzogen wird.¹ Unter diesem Blickwinkel könnte man die „Handlung“ sogar als die „älteste Kategorie der Philosophie“ bezeichnen, und zwar als „Grundlage jeder großen Philosophie wie alles großen politischen Denkens“ (LP 410). Die „Handlung“ ist aber auf diese Weise auf keinen bestimmten kategorialen Gehalt festgelegt, der durch eine neue Kategorie überbietbar wäre, sondern ist die formale Anzeige der Einheit von Kategorie und Einstellung in der jeweils konkreten Gestalt des handelnden Übergehens von der Kategorie zur Einstellung.²

Die Endgestalt, die die „Handlung“ für die *Logik der Philosophie* darstellt, wird also schon an dem besonderen Charakter dieser Kategorie – als Kategorie, die sich als Einstellung will – sichtbar. Kirscher ist vor diesem Hintergrund der Auffassung, dass der Übergang vom „Endlichen“ zur „Handlung“ einen außerordentlichen Status hat, der nur mit der Einführung der Kategorie der „Wahrheit“ am Beginn der *Logik der Philosophie* zu vergleichen ist: „Hier führt der Philosoph wie am Beginn der *Logik der Philosophie* eine Kategorie, nicht eine Einstellung, ein. Ebenso wie die formale Selbstreflexion des Willens zum totalen Diskurs zur anfänglichen Voraussetzung der *Wahrheit* als Grundlage des Diskurses führte, ebenso führt die formale Selbstreflexion des philosophischen Diskurses, die das Problem, das durch die irreduzible Vielfalt der philosophischen Kategorien der Philosophie („Das Absolute“, „Das Werk“, „Das Endliche“) gestellt ist, erfasst, zur Voraussetzung einer neuen philosophischen Kategorie der Philosophie.“³ Diese Analogie rechtfertigt es für Kirscher, von einem „neuen Beginn“ der Philosophie zu sprechen: „Der Philosoph findet sich vor derselben Herausforderung wie am Beginn seines Unternehmens, aber dieses Mal kann das Problem der Philosophie in Kenntnis aller Umstände gestellt werden [...]“.⁴ Auf diese Weise versteht Kirscher die Einführung der „Handlung“ transzendentalphilosophisch: So wie die Kategorie der „Wahrheit“ als transzendente Voraussetzung des philosophischen Diskurses eingeführt wurde, deren Konsequenzen dann in den weiteren Kategorien bis hin zum „absoluten“ Wahren expliziert wurden, wird die Kategorie der „Handlung“ als transzendente Voraussetzung des philosophischen Diskurses über die Philosophie eingeführt: „[...] die Kategorie ist gesetzt, vorausgesetzt durch den Diskurs der Philosophie, der sich selbst (als kohärenten Diskurs) verstehen will und der zugleich sein Anderes (die Revolte gegen den Diskurs) verstehen

¹ Vgl. Kirscher 1989, 332.

² Kirscher gebraucht zur Charakterisierung dieses Sachverhalts das hegelsche Konzept der Vermittlung: „Die *Handlung* ist handelnder Diskurs, wirkliche und offene, diskursive und gewaltsame Vermittlung des Diskurses und der Gewalt. [...] Hier erfasst zum ersten Mal eine Kategorie die Einheit, die tiefer geht als die Dualität, von Vernunft und Gewalt, nicht als eine gegebene, stabile Einheit, sondern als eine Einheit in Bewegung, als Freiheit des Werks. Handeln heißt, die doppelte Möglichkeit der Freiheit – Vernunft und Gewalt – frei zu verknüpfen [...]“ (Kirscher 1989, 336)

³ Kirscher 1989, 329.

⁴ Ebd.

will.“¹ Von den folgenden beiden Kategorien wäre demnach eine vertiefende *Explikation des Sinns* der „Handlung“ zu erwarten,² ohne allerdings den Status der „Handlung“ als letzter konkreter Kategorie, als Endgestalt des philosophischen Diskurses, zu überbieten.

Kirschers Deutung des Zusammenhangs der „Handlung“ mit den beiden formalen Folgekategorien scheint mir adäquat, nicht jedoch Kirschers Erklärung des außerordentlichen Status der „Handlung“: Die „Handlung“ hat zwar den Sinn, eine Kategorie zu sein, die sich als Einstellung will. Das impliziert jedoch nicht, dass es sich dabei um eine Einführung der Kategorie als transzendentaler Voraussetzung der vorherigen Kategorien handelt. Denn man müsste sich dann fragen, von woher eine solche transzendente Überlegung, die zur Einführung der reinen Kategorie führte, entworfen werden könnte. Auch in diesem Fall muss daher der Kategorie eine bestimmte, sie konstituierende Einstellung zugrunde liegen. Der Sonderfall der „Handlung“ besteht nur darin, dass es sich hier um eine Einstellung handelt, die aufgrund ihrer Stellung in der Kategorienbildung der *Logik der Philosophie* bereits als Einstellung durch ein hohes kategoriales Selbstverständnis ‚in-formiert‘ ist, da sie als die Einstellung eingeführt wird, die die praktische Synthese der vorhergehenden philosophischen Kategorien der Philosophie leisten will. Hinzu kommt, dass diese Einstellung kein vorrangiges Interesse an der begrifflichen Ausbildung ihres kategorialen Selbstverständnisses hat, insofern sie sich selbst gerade in ihrem Einstellungscharakter affirmiert. Die klassische Bewegung von der Einstellung zur Kategorie, wie sie die meisten Kategorien-Erläuterungen der *Logik der Philosophie* prägt, ist hier deshalb nicht in dieser Form vorfindlich. Doch gehört dies gerade zum Sinn der Einstellung der „Handlung“, die eine Kategorie ist, die sich als Einstellung will: „Sie [die neue Einstellung] weiß sich als Kategorie und will sich als Einstellung“ (LP 396). Im Text Weils gibt es keinerlei Anzeichen dafür, dass der Übergang vom „Endlichen“ zur „Handlung“ nicht, wie gewohnt, als Sprung in eine neue Einstellung verstanden werden muss. Es bleibt beim Primat der Einstellung, wie es etwa aus folgender Formulierung deutlich wird: „[...] was den Menschen nun antreibt, ist die Suche nach einer Handlung in der Welt [...]“ (LP 396) Eine transzendentalphilosophische Überlegung, wie sie den Beginn der *Logik der Philosophie* bei der Einführung der Kategorie der „Wahrheit“ kennzeichnet, ist hier nicht anzutreffen. Die von Kirscher vorgenommene Analogisierung von „Wahrheit“ und „Handlung“ findet also keine textliche Stütze.

¹ Kirscher 1989, 330.

² Vgl. Kirscher 1989, 329, 347.

ß) Die politischen Kategorien der Sinnverwirklichung: „Moral“, „Gesellschaft“, „Staat“

Die „Handlung“ ist, wie gezeigt, eine Einstellung, die sich unmittelbar als Kategorie weiß und als Einstellung will (vgl. LP 396). Ihr kategoriales Wissen wurde im vorhergehenden Unterabschnitt im philosophielogischen Zusammenhang dargestellt. Nun gilt es, der praktischen, sinnverwirklichenden Einstellungstendenz der „Handlung“ nachzugehen, um ihren konkreten Gehalt anschaulich zu machen.

Weils *Philosophie politique* lässt sich als die politikphilosophische Ausgestaltung der Kategorie der „Handlung“ verstehen. Dabei ist allerdings zu beachten, dass in einem immer auf das Ganze abzielenden philosophischen Diskurs die übrigen Kategorien der philosophischen Rede stets anwesend bleiben: „Die politische Philosophie, die nur ein Ganzes innerhalb eines umfassenden Ganzen ist, bleibt ein Ganzes.“ (PP 10) In der politischen Philosophie spielt insbesondere die Kategorie des moralischen *Bewusstseins* eine wesentliche Rolle. Denn die Frage nach dem Sinn von Politik, verstanden als vernünftiges Handeln in einer geschichtlichen Welt, „kann sich erst für den stellen, der bereits die Frage nach dem Sinn menschlichen Handelns, ja, des Lebens selbst gestellt hat. Mit anderen Worten: für den, der sich bereits im Bereich der Moral angesiedelt hat“ (PP 9). Umgekehrt wird sich eine moralphilosophische Grundbetrachtung nicht auf ein Kriterium für die Güte von Maximen beschränken können, durch das sich das praktische Bewusstsein des Willens rein erhält, sondern wird im Laufe einer moralimmanenten Reflexion über ihre Stellung in der Welt und in der Geschichte das moralische Bewusstsein als eine eigene Art von Handeln verstehen lernen, als ein ebenso wie die Politik vernünftiges und universales Handeln, das jedoch im Unterschied zur Politik nicht auf andere Menschen, äußerstenfalls auf das Menschengeschlecht als Ganzes abzielt, sondern nur auf die vernünftige Übereinstimmung des Individuums mit sich selbst (vgl. PP 14). Diese selbstständige moralphilosophische Entwicklung, die Weil in der *Philosophie morale* abhandelt, bleibt hier ausgeklammert: In der Perspektive der politischen Philosophie ist die Moral lediglich ein Durchgangsmoment.

Den Ausgangspunkt bildet die antik-aristotelische Überzeugung, dass nicht das Wissen, sondern das Handeln der Zweck der politischen Philosophie ist. Die politischen Kategorien, die Weil entfaltet, tragen die Titel „Moral“, „Gesellschaft“ und „Staat“. Man kann darin die Grundstruktur der hegelschen Rechtsphilosophie sowie den mit Hegels weitem Begriff von „Recht“ verbundenen Grundgestus wiedererkennen, Wirklichkeit in ihrem positiven (sinnhaften) Gehalt anzuerkennen, anstatt sich in einer moralisch-politischen Perspektive nur verneinend auf die empirische Wirklichkeit zu beziehen. Doch im Folgenden ist zu beachten, wie sich in Weils politischer Philosophie der Sinn dieses dialektischen Grundgestus gegenüber dem, was man üblicherweise unter „Hegelianismus“ versteht, grundlegend wandelt.

Der Ausgangspunkt für das Individuum ist die Sphäre des moralischen Bewusstseins, das in der kantischen Ethik zu seiner reinen Form gefunden hat. Das empirische Individuum will moralisch „gut“ sein und entdeckt dabei, dass es „überall nichts in der Welt“ gibt, das für gut gehalten werden kann, „als allein ein guter Wille“ – mit diesem Gedanken eröffnet bekanntlich Kant seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Moralisch gut ist der Wille dann, wenn er nicht von den natürlichen Neigungen des Individuums fremdbestimmt wird, sondern wenn er sich rein in der Form des universalen Gesetzes selbst bestimmt. Die „reine Form der Universalität“ (PP 24) wird so für die moralische Reflexion zum Kriterium aller Handlungen. Das moralisch gut sein wollende Individuum kann aber eine folgenreiche Entdeckung machen: „[...] das Individuum ist nie universal, es will es bloß sein. Die Moral ist ihm also nicht Prinzip des positiven Handelns, und die Achtung vor der Menschheit in ihm selber und in jedem Menschen beschränkt sich auf ein Nachdenken über das zu vermeidende Handeln. Das positive Handeln wird infolgedessen seine Triebkraft in dem Individuellsten des Individuums, in dem Partikulärsten seiner Welt finden. Die der moralischen Reflexion verborgenen Triebfedern gehören zum Bereich dessen, was nicht universal ist, zum Bereich des Radikal-Bösen. Das moralische Prinzip wird auf das Andere dieses Prinzips angewandt, auf eine Sache, die es nicht verstehen, geschweige denn hervorbringen kann. Und da die empirische Subjektivität von dieser Kategorie abhängt, kann der Mensch, der moralisch sein will, nie der Moralität seines positiven Handelns sicher sein [...]. Er kann das Gute wollen, aber nie wird er wissen, ob sein Wille selbst gut gewesen ist.“ (PP 24)

Das moralisch Gute tritt dem Individuum als ein Anspruch entgegen, dessen Erfüllung im Handeln sich prinzipiell nicht wissen lässt. Zwischen dem reinen Willen, gut zu sein, und dem Wissen um die Verwirklichung des Guten im tatsächlichen Handeln klafft ein unüberwindbarer Abgrund. Dies hängt natürlich mit der Formalität des kantischen Moralprinzips zusammen. Denn die praktische Vernunft liefert zwar ein unbedingtes universales Kriterium zur Beurteilung einer Maxime des Handelns (die Maxime soll der reinen Form des Gesetzes genügen), aber sie bringt ihre Materie, also die Maxime, auf die sie angewandt wird, jedoch nicht selbst hervor. Man kann diese formale Einschränkung Kant nicht zum Vorwurf machen, denn sie ist nur die Konsequenz der Absicht, ein durch keine empirische Neigung verunreinigtes, also ein unbedingt Gutes zum Vorschein zu bringen. Dieses rein negative Prinzip des unbedingten Guten kann jedoch nicht als positives Prinzip des Handelns fungieren, weil es zu den partikularen Neigungen, die die Positivität der wirklichen Handlung ausmachen, in keiner Beziehung steht. Die genannte Kluft zwischen dem reinen Gut-sein-wollen und der Verwirklichung des Guten in der empirisch-geschichtlichen Welt ist somit eine Kluft zwischen dem reinen Universalen und dem Konkret-Partikularen. Der nicht zu deduzierende, jedoch im Handeln durch einen Sprung vollziehbare Übergang von moralischen Bewusstsein zum politischen Handeln besteht nun darin, sich gegen die unbefleckte

Reinheit des moralisch Universalen und für die Verwirklichung des Universalen in der konkreten geschichtlichen Welt zu entscheiden. Damit ist die rein moralische Einstellung nicht widerlegt: „Weder die Gediegenheit ihrer Grundlagen noch die Größe der Moral werden in Frage gestellt, in Frage steht ihre Zulänglichkeit für das positive Verstehen der Politik. Ohne eine Moral in dem weiter oben charakterisierten Sinne lässt nicht einmal die Möglichkeit einer politischen Philosophie sich erfassen, und der Sinn jedes universalen Handelns ist und bleibt durch das Ziel festgelegt, die ihr diese Moral bezeichnet. Aber der Mensch in der Geschichte ist es, der moralisch oder unmoralisch ist, und es ist das Konkret-Allgemeine des Staates, in dem er handelt und über sein Handeln nachdenkt.“ (PP 26) Dem moralischen Bewusstsein eignet zwar eine „subjektive Priorität“ (genauer eine „objektiv, das heißt universal, subjektive Priorität“, PP 27), jedoch geht ihr das politisch-geschichtliche Feld, in dem die Moral allererst Moral geworden ist, objektiv voraus. Der moralisch sein wollende Mensch überschreitet die Moral, wenn er sich mit dem „grundlegenden Faktum“ auseinandersetzt, dass „das Universale der Gemeinschaft, ein konkret und relativ Universales (eben diese historische Relativität rechtfertigt den Protest des moralischen Bewusstseins) [...] die Wurzel der Revolte des moralischen Bewusstseins“ (PP 27) ist und bleibt. In diesem Schritt von der reinen Moral zur (moralischen) Politik kündigt sich bereits die tragende Rolle des Konzepts einer (Selbst-)„Erziehung zur Vernunft“ (PP 25) an (entgegen Kants „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“): Die Inkarnation der universalen Vernunft im Konkreten der Geschichte bedarf einer eigenen Reflexion, eben einer Moral, die sich politisch versteht, d.h. als handelnd in der konkreten Situation. Die empirischen Individuen sind sozusagen die Materie, die vom Universalen erzieherisch durchdrungen werden muss.

Die so verstandene „Moral“ ist die *erste grundlegende politische Kategorie*: In ihr versteht der moralische Mensch, „dass das moralische Gesetz ein positives Gesetz prägen muss“ (PP 40), um wirksam zu sein, und dass die Moral sich also als ein Naturrecht ausbilden muss, das als Grundlage aller Kritik des positiven historischen Rechts dient (vgl. PP 41), wobei die Materie dieses Naturrechts „auf die geschichtliche Moral einer lebendigen Gemeinschaft gegründet ist und somit als wesentlich an die Geschichte gebunden zu verstehen“ (PP 46) ist. Die moralische Reflexion versteht sich nun als eine „lebendige Kritik einer lebendigen Moral und innerhalb dieser“ (PP 48).

Dieses neu gewonnene Selbstverständnis des moralischen Menschen als eines Erziehers zur Vernunft, zur Verwirklichung des Guten in der Welt, kulminiert im Übergang zur *zweiten grundlegenden politischen Kategorie* unter dem Titel „Gesellschaft“: „Die Aufgabe des Erzieher-Philosophen ist das Auffinden der Vernunft in der Welt, das heißt das Aufdecken der Strukturen der Welt in Hinblick auf die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit“ (PP 68). Der moralisch sein wollende Mensch öffnet sich nun für die Welt, mit der er es in der modernen Situation zu tun hat: für die

Welt, die wesentlich geprägt ist durch den geschichtlich gewordenen Komplex von Wissenschaft und Technik, durch die gesellschaftliche Rationalisierung, die sich als eine Gemeinschaft der Arbeit in Hinblick auf „einen progressiven Kampf gegen die äußere Natur“ (PP 69) gestaltet. Die politische Philosophie wandelt sich nun zu einer Analyse der gesellschaftlichen Mechanismen, die jedoch immer geleitet bleibt von der Erziehungsaufgabe einer Konkretisierung des Universalen. Die kalkulierende, materialistische, mechanistische Arbeitsgesellschaft ist im Prinzip Weltgesellschaft, denn für ihre Effizienz-Maximierung der materiellen Grundlagen des menschlichen Überlebens sind alle Schranken, die partikuläre historische Gemeinschaften zwischen sich errichten, hinderlich. Damit zeigt sich der Reflexion die die moderne Situation grundlegend charakterisierende Spannung zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“: Die um ein in fragloser Gewissheit überliefertes „Heiliges“, d.h. um eine lebendige Moral versammelte Gemeinschaft, die von diesem imaginären Kern des Heiligen als einem Guten konkreten Sinn erfährt, wird von einer gesellschaftlichen Rationalisierung ausgehöhlt, der nichts heilig ist. Diese Entwicklung ist aus der Sicht des Erzieher-Philosophen ambivalent. Einerseits ist die Gesellschaft eine Abstraktion, jedoch eine reale, in der Welt wirksame Abstraktion, die bereits eine erste Form von Erziehung zum Universalen bewirkt: „Die Universalität enthüllt sich dem Individuum zunächst im Bereich der Gesellschaft, unter der Form der Notwendigkeit, die ihm auferlegt, das Unmittelbare der Begierde und der Leidenschaft zu opfern“ (PP 93). Andererseits ist das Individuum in der modernen Gesellschaft „wesenhaft unbefriedigt“ (PP 109), weil es die gesellschaftliche Arbeit als zugleich notwendig und sinnlos erfährt, da es im Paradigma der Gesellschaft nur als formales Rechtssubjekt und als Träger einer Rolle im gesellschaftlichen Arbeitsprozess anerkannt wird, jedoch nicht als Individuum, das sich Sinn suchend an die lebendige Moral zurückwendet. Der verstandene Konflikt zwischen der lebendigen Moral und der gesellschaftlichen Rationalität auf dem Feld des Handelns (vgl. PP 144) führt deshalb über die Kategorie der „Gesellschaft“ hinaus zur *dritten und letzten grundlegenden politischen Kategorie*, zur Kategorie des „Staats“.

Die Gesellschaftsanalyse stand noch unter theoretischen Vorzeichen, insofern in ihr das moralisch sein wollende Individuum eine gegebene Welt gesucht hat, das ihr entspricht: „Die Wirklichkeit wurde als Gegebenheit oder als Vielheit von Gegebenheiten behandelt: die Gesellschaft war die eine Gegebenheit, die lebendige Moral eine andere, und auch der Konflikt zwischen ihnen war nur beobachtet. Jetzt stellt das Individuum fest, dass es nicht allein für die Welt sich interessieren muss, sondern dass es hier um sein Interesse geht, dass es hier interessiert ist. Die Wirklichkeit ist nicht vollendet, sie wird geschaffen [...]“ (PP 146) Mit dem Übergang zur Kategorie des Staats wird der Schritt vom Weltverstehen zum Denken der vernünftigen Handlung in der Welt vollzogen und die eigentliche Dimension des Handelns erreicht. Es ist kein Handeln, das sich, in einer beliebigen Situation sich auf beliebige moralische Prinzipien stützend,

vollzieht, sondern ein Handeln, dass sich auf der Höhe des Konflikts zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft die Verwirklichung des konkreten Universalen zum Ziel setzt. Das Bewusstsein ihres internen Konfliktes erreicht die Gemeinschaft-Gesellschaft in der Wirklichkeit des Staates. Die Handlung im höchsten politischen Sinne ist deshalb nicht dem Individuum zuzurechnen, sondern der Regierung eines Staates.

Weils reichhaltige Detailanalysen zur Form und zu den Problemen des Staates sowie im weiteren zum Interesse eines Weltstaates, das sich aus den Globalisierungstendenzen der Gesellschaft ergibt, können an dieser Stelle ausgeklammert bleiben. Ich möchte nur den provokanten Akzent verdeutlichen, den Weil auf die Rolle der Regierung legt: Sie ist idealtypisch die eigentliche Instanz des vernünftigen Handelns in der Politik, weil sich erst auf ihrer Höhe das Handlungsvermögen für die eigentlichen vernünftigen Dimensionen des Konflikts öffnet. Damit wendet sich Weil gegen eine häufig anzutreffende Auffassung, derzufolge das Parlament das Kernstück eines modernen Staates zu sein habe. Dagegen betont Weil, dass eine parlamentarische Diskussion, die von den berechtigten Interessen der Gesellschaftsmitglieder ihren Ausgang nimmt, niemals das Handeln der Regierung, das sich in gewissem Sinn jenseits aller Interessen, aber auch jenseits aller Moralprinzipien, aufhält, ersetzen kann. Ähnlich wie Kant hegt Weil deshalb eine Zurückhaltung gegenüber dem Begriff „Demokratie“: Das Handeln des Staates geht nicht und soll auch nicht vom Volk, von den empirischen Individuen ausgehen, denn diese Individuen müssen zum konkret Universalen, zur Versöhnung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, allererst erzogen werden. Die zentrale Aufgabe der vernünftigen Regierung ist deshalb die Erziehung der Bürger (vgl. PP 226).

In diesem Gefüge hat die Philosophie ihre besondere praktische Rolle: Das Handeln des Philosophen ist das Bewusstmachen für die Probleme und Dimensionen, in denen sich für das politische Handeln erst die Möglichkeit für Lösungen ergibt (vgl. PP 147, 212). Der Vollzug der politischen Philosophie ist eine eigene Art von Handeln, das insbesondere auf die im eigentlichen Sinne politisch Handelnden zu wirken hat. Durch den theoretischen Vollzug beteiligt sich der Erzieher-Philosoph also an der von der Regierung angezielten Erziehung der Bürger: „[Die Philosophie] denkt die vernünftige Handlung und sie weiß, dass diese Handlung im Bereich des Rationalen und unter den empirischen Bedingungen einer gegebenen Situation durchzuführen ist, die sich im Fortschreiten der Handlung selbst enthüllt: ohne jemals ganz offenbar zu sein, wird sie vom Politiker (diese Fähigkeit macht den Politiker) mit einem Blick erfasst, der sich weder notwendig noch regelmäßig seiner selbst bewusst ist. Der Philosoph bleibt *homo theoreticus*, solange er sich an die Philosophie hält, handelt er nicht in der Art und Weise des *homo politicus*; sein im höchsten Maße reales Wirken vollzieht sich auf der Ebene des Bewusstseins und ist Handeln, insofern es Bewusst-Machen ist, allgemeingültiges Bewusst-Machen und daher Wirken auf

alle, einschließlich den Politiker, aber nicht unmittelbares Einwirken auf die Institutionen und die Entscheidungen der Gemeinschaft und des Staates. Indem er denkt, was andere tun, gestaltet er ihre Handlungsweise um – und zwar tiefgreifend, aber gerade weil er bewusst ist, kennt er die Grenzen des Universalen und weiß, dass dieses sich, um in der Wirklichkeit wirkungsvoll Gestalt annehmen zu können, auf die Ebene der Bedingungen und des Geschichtlichen projizieren muss, auf die Ebene dessen also, was eine Philosophie, die sich der Natur der Wirklichkeit nicht bewusst ist, das Unwesentliche und Zufällige nennt.“ (PP 212f.) Dass sich diese tatsächlich hegelianisch anmutenden Gedanken von einem hegelschen Verständnis des Politischen unterscheiden, bekundet sich am Ende der Abhandlung, wenn die Perspektive des Individuums, die den Ausgangspunkt bildete, wieder aufgenommen wird (vgl. PP 306). Denn in dieser irreduziblen, durch keine institutionalisierte Sittlichkeit aufzuhebenden Perspektive des Individuums liegt die Grenze des politischen Handelns: Der vernünftige Staat bildet zwar eine notwendige Bedingung für die positive Sinnerfahrung, für die Erfahrung konkreter Universalität des Individuums als Bürger, er ist jedoch nicht die hinreichende Bedingung dafür. Die politische Handlung kann den positiven Sinn nicht garantieren (vgl. PP 311). Weil der Sinn des Staates und der Sinn für das Individuum nicht automatisch koinzidieren, ist das Individuum zuletzt auf die *philosophische Theoria* verwiesen, um den *Sinn diesseits allen Handelns*, „dessen Realität vom Streben und Handeln, von jeder Frage und von jeder Rede [...] vorausgesetzt wird“ (PP 314), *zu schauen*.

Die *Philosophie politique* veranschaulicht insgesamt, wie die „Handlung“ bewusst darin aufgeht, Einstellung zu sein. Sie ist nicht ein Versuch, eine neue Kohärenz im Denken herzustellen, die der im „Absoluten“ zur Vollendung gekommenen Ontologie nachfolgt, sondern hat das Ziel, die bislang nur gedachte Kohärenz im konkret-geschichtlichen Leben handelnd zu verwirklichen. Die Kategorie der „Handlung“ ist eine Einstellung, die die Kohärenzforderung des Absoluten mit dem Protest der Kategorien der Revolte versöhnt, indem sie den hegelschen Gedanken des „konkreten Universalen“ durch eine praktische Wendung vollendet. Die vernünftige Handlung ist ein „Werk“, das – die Unmöglichkeit einer absoluten Kohärenz zugestehend – die Kohärenz nicht im Denken, sondern in der geschichtlichen Welt, in der dieses Denken des konkret Universalen situiert ist, verwirklichen will. Die Pointe dieser Auffassung des Handelns als letzter konkreter Einstellung der Philosophie besteht allerdings darin, dass sie in Bezug auf die *Theoria* eine Art Paradigmenwechsel bedeutet: Der „Logos“, innerhalb dessen sich der vernünftig Handelnde bewegt, ist nicht mehr ein Logos des Seins und der Wahrheit (als Richtigkeit der Vorstellung), sondern ein Logos des Sinns. Die entscheidende Einsicht liegt in der Reflexion darauf, was man eigentlich tut, wenn man das Universale denkt: Das Denken des Universalen im Konkreten ist ein Handeln, das sich auf Sinn ausrichtet. Dabei wird nicht in einem theoretischen Primärbezug zuerst eine Betrachtung des Universalen angestellt, um sie danach auf den Bereich

des Konkreten anzuwenden. Der Vollzug der Handlung impliziert einen Blick auf Sinn. Das konkrete Universale ist daher kein theoretisch erkennbarer gegenständlicher Gehalt, sondern erschließt sich allein dem vernünftig Handelnden, der an seiner Sinnbildung partizipiert: „Sinn“ ist nicht etwas dem Erkennen Vorgegebenes, sondern etwas dem Handeln Aufgegebenes. Die quasi-transzendente Vorgängigkeit des Sinns erscheint nur im Handeln auf Sinn hin und darf deshalb von der Perspektive des Handelns nicht abgelöst werden. Diese Kategorie des „Sinns“, die sich in der Einstellung der „Handlung“ erschließt, gilt es im Folgenden als formale Grundkategorie der Philosophie auszuweisen.

b) „Sinn“ als formale Grundkategorie der Philosophie

Die „Handlung“ ist als *Ende* der Philosophie, d.h. als terminale Gestalt des Diskurses, zugleich die Öffnung auf ein *Ziel* der Philosophie, das den philosophischen Diskurs nicht nur in Gestalt der absoluten Theoria, sondern auch noch in seiner bewussten Übergangsgestalt als „Handlung“ transzendiert.¹ Dieses diskurstranszendente Ziel des Diskurses wird von Weil in der Kategorie des „Sinns“ zum Ausdruck gebracht.

Beim Übergang von der Kategorie der „Handlung“ zur Kategorie des „Sinns“ ist es wichtig, den Charakter der Unüberwindbarkeit der „Handlung“ als letzter konkreter Kategorie festzuhalten: Sie ist unüberwindbar, da der Charakter der Überwindung in den Gehalt selbst dieser Kategorie eingeschrieben ist. Denn den Diskurs nicht mehr als Ausdruck der Theoria, sondern als Praxis der Weltveränderung zu verstehen, bedeutet nach Weil, die Vernunft, die in der vernünftigen Handlung am Werk ist, als in der Welt wirksame „Negativität“ aufzufassen, die zuletzt darauf abzielt, auch noch sich selbst aufzuheben: „[D]ie Vernunft [...] vollendet sich und *überwindet sich*“ (LP 417, Hervorheb. P.G.) im Vollzug der vernünftigen Handlung. In der welttransformierenden „Handlung“ wird daher nicht die Hervorbringung einer inhaltlich bestimmten Welt gedacht, die durch den Entwurf einer neuen Weltkonzeption in einer nachfolgenden Einstellung überboten und überwunden werden könnte, sondern die Realisierung einer „*Nicht-Welt* des Sinns und der Gegenwart“ (LP 426). Das heißt, die Maxime der Handlung, Vernunft in die Welt zu

¹ In den Kapiteln zur „Handlung“ und zum „Sinn“ ist daher ein terminologisch doppelsinniger Gebrauch des mehrdeutigen französischen Ausdrucks „fin“ zu diagnostizieren: (1) „fin“ bedeutet „Ende“, wenn sich der Ausdruck auf den Diskurs selbst bezieht, und meint dann seine praktische Gestalt als Handlung; (2) „fin“ bedeutet „Ziel“, wenn sich der Ausdruck auf einen den Diskurs transzendierenden Zustand der „Gegenwart (*présence*)“ bezieht, für den der Diskurs eine bloße Mittlergestalt ist, und meint dann den Sinn, auf den der handelnde Diskurs gerichtet ist. Zu dieser Unterscheidung vgl. den Hinweis von Weil selbst in LP 417 („fin comme but“ vs. „fin comme terme“; an dieser Stelle wird dieser Gegensatz allerdings nicht auf die Differenz von Diskurs und diskurstranszendenter Gegenwart bezogen, sondern bezeichnet bloß zwei Denkperspektiven auf den letzteren Zustand). Die jeweilige Bedeutung des Ausdrucks lässt sich in den meisten Fällen seines Auftretens durch den Kontext leicht klären.

bringen, ist nicht mit einer bestimmten Weltkonzeption verknüpft, die es dann unter allen Umständen ‚herzustellen‘ gälte.¹ Die „Handlung“ begnügt sich damit, sich negativ auf die jeweils bestehende Welt – auf ihre *Situation* – zu beziehen: Diese Welt soll eine andere werden, bis hin zu dem Moment, in dem dieser Wunsch keinen Anhalt mehr hat. Dann wird sich der Sinn des Diskurses in der Situation verwirklicht haben, dann wird die Vernunft in die Welt gebracht worden sein.

Die „Handlung“ hat insofern, obgleich sie die letzte *konkrete* Kategorie/Einstellung ist, bereits einen ‚formalen‘ Charakter: Sie ist keine bestimmte Einstellung von Welt, deren Bestimmtheit sich negativ zu anderen solchen Einstellungen verhält, indem sie diese anderen überwindet, sondern sie ist als die Überwindung selbst *die allgemeine Einstellung des Diskurses zur Welt*, das Zur-Welt-sein der Vernunft, das sich in ihr ergreift und zur konkreten Einstellung wird. Von da aus lässt sich auch das Verständnis der „Handlung“ für die ihr vorausgehenden Kategorien/Einstellungen rekonstruieren: Alle diese kategorialen Diskurse – mit Ausnahme der reinen Einstellung der „Wahrheit“ – *überwinden* eine vorhergehende Einstellung und tragen damit die Macht der „Handlung“ als der Überwindung selbst in sich aus. Sie sind die Vielfalt der Wirkung *des Diskurses* auf bestimmte Weltsituationen, in ihnen bildet sich jeweils ein Bewusstseinsmoment der die (geschichtliche) Welt durchquerenden vernünftigen Handlung. Dieses umfassende Verständnis, in dem jede bestimmte Kategorie als „Reprise“ der „Handlung“ gedeutet werden kann, macht die „Handlung“ zur *letzten* dieser konkreten Kategorien.

Die Überwindung selbst, die die „Handlung“ darstellt, kann nicht überwunden, sondern nur in ihrem Verständnis *vertieft* werden. Dies leistet die Kategorie des „Sinns“ als formale Selbstreflexion der „Handlung“.² ‚Formal‘ ist diese Reflexion, da in ihr die praktische Dialektik von Diskurs und Situation aufgehoben scheint. Denn die Reflexion, die den Übergang zur Kategorie des „Sinns“ bildet, wirkt nicht auf die Einstellung der „Handlung“, um sie zu einer neuen Einstellung zu verwandeln, sondern verbleibt in der Einstellung der „Handlung“. Es handelt sich daher um eine *Kategorie ohne eigene Einstellung*. „Wenn es also eine Kategorie jenseits der Handlung geben muss – und die Handlung verlangt das in dem Maße, in dem sie *noch nicht* vollendet ist und von Negativität, Ziel und Zukunft spricht –, dann kann es nur die Kategorie der Philosophie sein, eine Kategorie, die nicht dazu dient, alles zu verstehen, die aber die Philosophie für sich selbst gründet, eine Kategorie ohne Einstellung, eine leere Kategorie, die sich immer erfüllt, eine Kategorie, die als Nicht-Einstellung wesentlich im Kommen (*à venir*) ist und als solche die Kategorie der Gegenwart (*présence*) ist.“ (LP 418f.) Der Übergang geht, wie Kirscher bemerkt, vom „Denken

¹ Vgl. Arendts entsprechende Unterscheidung zwischen Herstellen und Handeln im Rahmen der Tätigkeiten der *vita activa* (vgl. Arendt 2002).

² Vgl. Kirscher 1989, 350–352.

des zu verwirklichenden Ziels [„Die Handlung“] zum Denken des verwirklichten Ziels [„Sinn“]¹, d.h. vom denkenden Vollzug der Handlung zum antizipatorischen Verstehen des kommenden Sinns der Handlung. Das verwirklichte Ziel der Handlung ist das Leben in der Gegenwart des Sinns. Doch diese Gegenwart des Sinns ist das Zukünftige der Handlung und wird in der Kategorie des „Sinns“ nur als zukünftige Gegenwart antizipiert, ohne bereits das Leben in dieser Gegenwart des Sinns zu ermöglichen, d.h. ohne eine entsprechende Einstellung zu formen. Darauf beruht der formale Charakter der Kategorie des „Sinns“. Sie ist die Kategorie des Zukünftigen der Handlung, nämlich die Kategorie der Gegenwart des Sinns im Modus seiner Abwesenheit (vgl. LP 421).²

Mit anderen Worten denkt die Kategorie des „Sinns“ die *Grenze* der Handlung.³ Diese Rede von „Grenze“ ist im kantischen Sinne zu verstehen: In den *Prolegomena*⁴ führt Kant eine aufschlussreiche Unterscheidung zwischen der Positivität der „Grenze“ und der bloßen Negativität der „Schranke“ ein, indem er darauf hinweist, dass sich die Rede vom „Ding an sich“ und von den noumenalen „Ideen“ weder innerhalb noch außerhalb, sondern *auf* der Grenze des Wissbaren bewegt. Durch diesen Aufenthalt auf der Grenze wird eine analogische Erkenntnis möglich, in der zwar nicht der transzendente noumenale Gegenstand, aber doch *das phänomenale Verhältnis zum noumenalen Gegenstand gewusst* wird. Im Unterschied zur „Schranke“ impliziert also die „Grenze“ (bereits bei Kant, nicht erst bei Hegel) ein – zwar nur analogisches – Wissen um das Jenseits der Grenze. Demgemäß ist die kantische Rede von einer Schließung durch die „Grenze des Verstandes“ immer verknüpft mit der Öffnung eines anderen Erkenntnisvermögens, das auf das Jenseits der Grenze „hinaussieht“. Die kantische Begrenzung des Verstandes ist nicht eine Begrenzung der Reflexion, sondern ist im Gegenteil mit der Öffnung des reflektierenden Vermögens (der reflektierenden Urteilskraft) verknüpft, zum Zwecke der „symbolischen“ Erkenntnis, d.h. der indirekten sinnlichen Darstellung von notwendig zu denkenden Vernunftgegenständen.⁵

Auf diese Weise ist auch die Möglichkeit des Übergangs von der unüberwindbaren Kategorie der „Handlung“ zur Kategorie des „Sinns“ bei Weil zu verstehen. Die „Handlung“ bietet als Endgestalt des philosophischen Diskurses eine Grenzbestimmung des Diskurses, indem der Dis-

¹ Kirscher 1989, 352.

² Von hier aus lässt sich bereits der Gehalt der „Weisheit“ als der letzten Kategorie der *Logik der Philosophie* anzeigen: Sie ist eine zweite, vertiefende formale Reflexion des Sinns der „Handlung“, in der die schon gegenwärtige Zukunft, der existierende Sinn, gedacht wird. Sie bildet als *Kategorie des Gegenwärtigen der Handlung* das konkrete Pendant des „Sinns“ (als der *Kategorie des Zukünftigen der Handlung*), indem sie eine eigentümliche, „formale“ Einstellung ist, die den „Sinn“ als der Kategorie ohne Einstellung zu erfüllen vermag.

³ Vgl. Kirscher 1989, 351, und LP 417f.: „[...] es hat sich gezeigt, dass das Leben außerhalb der diskursiven Vernunft nicht nur eine beobachtbare Tatsache ist: Es bildet die Grenze des Diskurses, und dies für die Philosophie selbst.“

⁴ Kant, *Prolegomena*, §§ 57–59, AA IV, 350ff.

⁵ Vgl. dazu Kant, KU, § 59, AA V, 351ff. Zum Verständnis der in der symbolischen Erkenntnisbildung implizierten „Schematisierung“ siehe unten Seite 366ff., insbesondere Seite 374f.

kurs als Selbstüberschreitung der Vernunft hin zu etwas Anderem, als vernünftiges Übergehen in das Medium der Gewalt aufgefasst wird. Der „Sinn“ vollzieht nun darauf aufbauend das „Hinaussehen“ auf das, was jenseits der Grenze liegt, auf den zukünftigen Sinn, in dem sich die Handlung selbst aufheben wird. Diese Nähe zur kantischen Grenzauffassung des Denkens geht aber noch über eine bloß formale Entsprechung hinaus, insofern auch bei Weil mit der Endgestalt des Diskurses als „Handlung“ ein Primat der praktischen Vernunft vorgezeichnet ist. Denn die notwendig zu denkenden Sinngehalte jenseits der Grenze enthüllen sich nur in Hinblick auf den Vollzug der Handlung und entsprechen daher in ihrem epistemischen Status bei Kant den Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Der Übergang von der „Handlung“ zum „Sinn“ ist demgemäß im Übergang der kantischen Reflexion von der praktischen Frage „Was soll ich tun?“ zur praktisch-theoretischen Frage „Was darf ich hoffen?“ vorgebildet.¹

Diese Ablösbarkeit einer Grenzreflexion vom praktischen Vernunftgebrauch wäre jedoch allein noch nicht hinreichend dafür, um eine eigene Kategorie – und gar die Grundkategorie der Philosophie – zu konstituieren. Darauf weist Weil selbst hin, wenn er vom Ungenügen einer „transzendentalen Deduktion‘ der ‚Wirklichkeit‘ der Freiheit als konkreter Selbstschöpfung“ (LP 419) spricht. Die Rede von einer „wirklichen Freiheit“ ist hier nur eine andere Ausdrucksweise für die Gegenwart des Sinns als dem Ziel der vernünftigen Handlung. Die „transzendente Deduktion“ der Kategorie des „Sinns“ bestünde dann darin zu zeigen, dass die wirkliche Freiheit, die den Gehalt der Kategorie des „Sinns“ bildet, nicht nur ein postuliertes Ziel, sondern bereits eine Bedingung der Möglichkeit der Handlung ist: „Wenn also die Handlung nicht ein moralisierendes Programm und eine Utopie ist, dann *ist* das, worauf sie abzielt, immer schon [...]“ (LP 419) Eine solche transzendente Deutung² der Kategorie des „Sinns“ im Ausgang von der „Handlung“ ist aber nicht hinreichend, da sich auf diese Weise der dem Gehalt nach *universale* Charakter der Kategorie des „Sinns“, d.h. ihre als Kategorie *der Philosophie* geleistete Fundierung *aller* konkreten Kategorien, nicht rechtfertigen lässt. Umgekehrt würde es ohne diesen universalen Charakter vollkommen genügen, den „Sinn“ in einem Appendix der Kategorie der „Handlung“ unterzubringen, ohne ihn als eigenständige philosophiologische Kategorie anzusetzen.

¹ Vgl. Kant, KrV, AA III 523: „Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt.“ Zur grundlegenden Bedeutung des kantischen Denkens für Weils *Logik der Philosophie*: siehe unten Seite 360ff.

² Vgl. Kirscher 1989, 353: „Der logische Übergang zur neuen Kategorie ist vom Typus einer regressiven transzendentalen Analyse. Die neue Kategorie ist durch die Rolle für die Kategorie der *Handlung* definiert, so wie sie für die Reflexion der Kategorie auf sich selbst zur Erscheinung kommt.“ Kirscher berücksichtigt später zwar Weils Einwand gegen eine solche transzendente Deduktion (vgl. Kirscher 1989, 360), doch scheint er die systematischen Folgen, die die veränderte Problemlage (der notwendige Rekurs auf die „Tatsache“ der Sprache als der Dimension des *konkreten Sinns*) hat, nicht zu bemerken. Denn sein Verständnis des Sinnbegriffs bleibt weiterhin durch den transzendentalphilosophischen Formalismus geleitet: „Sinn“ ist nichts anderes als eine in der Handlung implizierte Form. Diese Kritik an Kirschers Deutung wird im Text noch näher ausgeführt.

Die Aufgabe einer Rechtfertigung der Kategorie des „Sinns“, insofern sie über die formale Selbstreflexion der „Handlung“ hinausgeht, fasst Weil in folgende Worte: „Die Freiheit muss *sich* konkret und in konkreter Weise als der wirkliche Grund (*fond*) des Diskurses *zeigen*.“ (LP 419, Hervorheb. P.G.) Es muss sich also um ein *Phänomen* handeln, das nicht nur als Bedingung der Möglichkeit der Handlung aufweisbar ist, sondern als die wirkliche Quelle des Diskurses überhaupt ausgewiesen werden kann. Diese konkrete Erscheinung der Freiheit ist gemäß Weil *die Sprache*, die *allen* Diskursen als Quelle des konkreten Sinns zugrunde liegt. Die Sprache wird hier – aufbauend auf den Einsichten des „Endlichen“ – wiederum in ihrem fundamentalpoetischen und offenbarmachenden Charakter gefasst: „Die Sprache ist das, worin sich der *Sinn* bildet. [...] Die Sprache *ist* nicht, sie schafft sich; sie ist nicht meine oder deine, nicht einmal unsere [...]; die Sprache ist nicht das ‚Gegenüber‘ der Wirklichkeit: Die Wirklichkeit und der ihr entsprechende Diskurs trennen sich erst in ihr. Sie ist, mit einem Wort, die Spontaneität.“ (LP 420) Die Sprache „ist die Ebene des Sinns, auf der alles erscheint, der Diskurs und sein Anderes, die Vernunft und die Gewalt, das Gegebene und die Freiheit. Die Sprache ist jenseits von allem, was ist: Sie ist Spontaneität, Schöpfung, sie *ist* wesentlich das, was nicht ist [...], da sie allem zuvor das Offenbarmachende (*ce qui révèle*) ist. [...] die Poesie ist sprachschöpferisch, das heißt Schöpferin eines konkreten Sinns.“ (LP 421) Hier sind in Hinblick auf Kirschers Deutung vor allem zwei Aspekte aufzuklären: Erstens der Sinn von Freiheit, der in der Erscheinung der fundamentalpoetischen Sprache im Spiel ist; zweitens das Verhältnis von formalem und konkretem Sinn und, in Zusammenhang damit, der Status der Sprache als „grundlegende Tatsache (*fait fondamental*)“ (LP 420).

Die Freiheit, die in der Sprache zur Erscheinung kommt, ist nicht die Wahl- und Willkürfreiheit des Menschen, sondern die ‚anarchische‘ Spontaneität der Sinnbildung der Sprache selbst. Die Freiheit der Sprache macht sich in ihrer ‚Unzugehörigkeit‘ geltend: „[...] sie ist nicht meine oder deine, nicht einmal unsere: ich, du, wir, all dies ist der Sprache (logisch) nachrangig.“ (LP 420) Die sprachliche Sinnbildung lässt sich also nicht auf einen Akt des menschlichen Subjekts zurückführen und ist insofern ein „freies“ Geschehen. Die in der *Logik der Philosophie* wiederkehrende Rede von „Freiheit“ muss vor diesem Hintergrund der fundamentalpoetischen Freiheit der Sinnbildung als einem umgreifenden Geschehen verstanden werden. Deshalb betont Weil nun auch, dass „der Übergang von einer Kategorie zu einer anderen Einstellung und von da aus zu einer neuen Kategorie ein Akt der Freiheit ist, ohne darin ein willkürlicher Akt zu sein“ (LP 426). Hier sind allerdings zwei Momente zu differenzieren: Das fundierende Geschehen der Freiheit, das im Übergang von einer Kategorie – die eine zugrunde liegende Einstellung zum Ausdruck bringt – zu einer neuen Einstellung besteht, ist kein dem Menschen zurechenbarer Akt. Erst der darauf aufbauende Übergang „zu einer neuen Kategorie“, d.h. die diskursive Entfaltung der gewandelten Einstellung, muss als ein Akt gefasst werden, ein Akt allerdings, der nicht willkürlich

ist, sondern auf den frei geschehenen Einstellungswandel *antwortet*. Der dialektische Zusammenhang von Kategorie und Einstellung, Diskurs und Situation, mag es aber rechtfertigen, die beiden Momente zusammennehmend von einem „Akt der Freiheit“ zu sprechen. Doch die noch im „Werk“ dominierende Deutung dieses Akts der Freiheit als „Wahl (*choix*)“ zeigt sich jetzt jedenfalls als unzureichend: „[...] *von Seiten der Vernünftigkeit (raisonnablement)* hat der Mensch keine Wahl [...].“ (LP 414)

Jedoch könnte der Einwand formuliert werden, dass die vorliegende Deutung der Freiheit eine Hypostasierung der Sprache impliziert, die Weils Auffassung ganz unangemessen ist: „Das Wort ‚Tatsache‘ ist hier nur eine Metapher; die Sprache existiert nicht, sondern nur die Menschen, die sprechen oder denken [...].“ (LP 420) Ist mit diesem Hinweis Weils nicht die Sprache an das Sprechen als einen Akt des Menschen zurückzugebunden? Hinzu kommt, dass Weil gelegentlich mit dem Konzept der Sinngebung arbeitet, mit dem er einen sprachlichen Akt der Formierung bezeichnet.¹ Vor diesem Hintergrund schließt Kirscher in seiner Relektüre der Kategorie des „Sinns“ vom „metaphorischen“ Charakter der Tatsache der Sprache darauf, dass die Sprache einen bloßen Form-Aspekt bezeichne. Die metaphorische Tatsache der Sprache wird in seiner Interpretation zur „metaphorischen Tatsache der Gegenwart [d.h. des konkreten Sinns, *Anm. P.G.*] in der Sprache“². Der konkrete Sinn wäre damit nur metaphorisch – in einem Verweisungsbezug – in der Sprache anwesend. Die Sprache selbst dürfte nur als Dimension des formalen Sinns gefasst werden. Kirscher wendet sich auf diese Weise gegen eine „metaphysische Interpretation des Sinns“³, die die Differenz zwischen der Formalität des Sinns selbst und dem konkreten Sinn, der die Erfüllung der Form des Sinns darstellt, nicht beachte.

Den Hypostasierungseinwand kann man durch den Hinweis entkräften, dass die erläuterte Freiheit der Sprache zwar nicht als Akt des Menschen, aber doch in korrelativem Bezug auf den Menschen gedacht wird. Weil spricht wiederholt davon, dass die Sprache das Wesen des Menschen ausmacht: „[...] das Sein des Menschen offenbart sich als Sprache. *Die Sprache gibt es nicht: jedes ‚es gibt‘ entsteht für den Menschen in der Sprache.*“ (LP 420) Die Fundamentalpoesie „ist der Mensch selbst“ (LP 422). In der vollendeten Philosophie „versteht sich der Mensch durch den Diskurs als dessen nicht-diskursive Quelle, als Sprache.“ (LP 427) Das lässt sich so verstehen, dass die charakterisierte Freiheit der Sprache an den Menschen als den *Ort* ihrer Sinnbildung geknüpft ist. Insofern ist die Freiheit der Sprache in der Tat von Vollzügen des Menschen abhängig: Ohne menschliche Vollzüge gibt es keine Sinnbildung in der Sprache. Allerdings geht die Freiheit in diesen Vollzügen nicht auf: Das Geschehen der Sinnbildung lässt sich

¹ Vgl. etwa folgende Ausdrucksweise: „[...] ein Diskurs, der einen Sinn hat und allem, was sich in der Situation offenbart, einen Sinn gibt.“ (LP 427, vgl. ähnlich LP 429)

² Kirscher 1989, 365.

³ Kirscher 1989, 357.

nicht auf die intentionalen, sinngebenden Akte zurückführen. In Weils Text wird dies in Gestalt der Fundamentalpoesie beschrieben, die an die Beschreibungen des „Endlichen“ anschließt.

Der Anknüpfungspunkt für die Interpretation Kirschers sind im Gegensatz dazu Weils Erkenntnisse zu einer formalen Betrachtungsweise: „Es ist wesentlich, dass dieser formale Charakter des Ausdrucks ‚Sprache‘ während dieses ganzen Kapitels festgehalten wird. [...] die formale Bestimmung der Sprache ist der *Sinn*.“ (LP 420) Kirscher versteht diese methodischen Bemerkungen – die darauf hinweisen, dass es in diesem Kapitel nur um eine formale Betrachtung der Sprache (qua Fundamentalpoesie und deren Verhältnis zum Diskurs) und nicht um die faktischen Verläufe der Sinnbildung geht – als inhaltliche Thesen über das Wesen der Sprache und des Sinns: Sinn ist wesentlich *Form*, Sprache ist wesentlich *Erfüllung* der Form des Sinns.¹ Diese Deutung verlegt also den Formalismus der Betrachtung in die Sache selbst: Die formale Kategorie des „Sinns“ wird zu einer „Kategorie des formalen Sinns“². Da Weil „Sinn“ als „Kategorie der Gegenwart“ (LP 419) bezeichnet, muss Kirscher zudem zwischen konkretem Sinn und Gegenwart eine problematische Differenzierung einführen: Sinn ist formaler Sinn und daher nie Gegenwart, sondern nur Denken der Gegenwart: „Der Sinn ist also das Denken der Gegenwart, das um die abwesende Gegenwart weiß.“³ Das führt zu einer eigenartigen reflexiven Verdoppelung: In der vorliegenden Kategorie würde dann nämlich nicht die Gegenwart (als dem Diskurs entzogener Gehalt), sondern bloß das „Denken der Gegenwart“ (als Form des Denkens) gedacht. Dem ist entgegenzuhalten, dass in dieser Kategorie sehr wohl die Gegenwart als konkreter Sinn beschrieben wird, nämlich in Gestalt der Fundamentalpoesie, die die *Quelle und die Erfahrung des konkreten Sinns* im Zustand seiner Nicht-Unterschiedenheit ist: „Die Poesie ist die Gegenwart, aber die ununterschiedene Gegenwart, die [...] von jeder Gegenwart von etwas (die sie erst hervorbringt) radikal unterschieden ist. Sie ist die unmittelbare Einheit, und der Poet weiß nicht [...], ob er von sich oder der Welt gesprochen hat, nicht einmal, ob wirklich er selbst gesprochen hat, so wie er sich ‚kennt‘. Die Poesie versteht, aber sie weiß nicht was noch wie. [...] Das, was in dieser Gegenwart gegenwärtig ist, ist der Sinn. [...] das Verstandene unterscheidet sich nicht vom Verstehen.“ (LP 422) Die Fundamentalpoesie vollzieht sich als ein unmittelbares Verstehen, als ein Geschehen der Sinnbildung, das nicht auf einen Vorgang der Sinngebung durch ein sich von der erfahrenen Gegenwart distanzierendes „Denken der Gegenwart“ angewiesen ist. Das Denken dient vielmehr der diskursiv-modifizierenden Ausfaltung des in der Situation schon gebildeten und involvierten Sinns.

¹ So ist nach Kirscher die Kategorie der Gegenwart, der „Sinn“, als „Kategorie der leeren Form, nicht der absoluten Fülle“ (Kirscher 1989, 355) zu verstehen. Der konkrete Sinn ist dann die „Erfüllung des formalen Sinns“ (Kirscher 1989, 357).

² Kirscher 1989, 366.

³ Kirscher 1989, 365.

Die Deutung des Sinns als bloßer „leerer Form“ hat die besondere Schwierigkeit, mit einem metaphysisch keineswegs neutralen, ‚neukantianischen‘ Form-Materie-Schema der „Erfüllung“ operieren zu müssen.¹ Denn wenn der Sinn selbst stets etwas bloß Formales ist, dann ist das die Form erfüllende Material des konkreten Sinns an sich nicht sinnhaft. Da Kirscher jedoch zugleich die Rolle der fundamentalpoetischen Sprache in der konkreten Sinnbildung nicht unterschlagen will, bringt ihn dies dazu, eine paradoxe Entgegensetzung zwischen Sprache und Sinn einzuführen: „Der Sinn ist ‚formale Bestimmung‘ der Sprache. Die Sprache erscheint gewissermaßen als Materie dieser reinen Form, als poetische Materie, die zu einer Vielfalt konkreter Formen fähig ist.“² Die Paradoxie verdeutlicht sich im Widerspruch zwischen dem ersten und dem zweiten Satz: Der erste Satz nimmt die Sprache noch als ein Ganzes, dem eine Analyse den Sinn als formalen Aspekt entnehmen kann; der zweite Satz versteht die Sprache bloß noch als Aspekt der Materie in Entgegensetzung zur Form des Sinns. Als Ausweg aus dieser *Paradoxie der Erfüllung* bietet es sich an, von einem *Primat des konkreten Sinns* auszugehen: Sinn ist primär nicht Form, die durch sprachliches Material erfüllt wird, sondern ein in der Gegenwartserfahrung der Fundamentalpoesie auftretendes ungeschiedenes Ganzes, das in der zeitlich nachträglichen ‚Re-flexion‘ bzw. in der verräumlichenden ‚Distanzierung‘ des Diskurses nur mehr als Form, d.h. als Gegenwart im Modus der Abwesenheit, gegenwärtig ist. Das bedeutet ferner, dass Weil in seiner Beschreibung des Verhältnisses von sinnbildender Fundamentalpoesie und sinngebendem, d.h. sinnausarbeitendem³ Diskurs eine Logik der Zeitigung bzw. der Verräumlichung des Sinns anklingen lässt, die eine mögliche Anbindung an die phänomenologischen Untersuchungen Richirs gestattet (*siehe unten insbesondere Seite 356ff.*). Denn die Philosophie, die sich durch die Kategorie des „Sinns“ als universale „Wissenschaft des Sinns“ (LP 420) konstituiert, versteht den von ihr geführten Diskurs als in eine – von Weil vor allem als *zeitliche* Diachronie explizierte, ferner aber auch als räumliche ‚Parataxis‘ explizierbare – Dynamik eingebunden, über die der Diskurs nur auf eine formale Weise Herr werden kann: „[...] durch die *Form* des Sinns, weiß sie [die Philosophie] sich als Herrin allen *konkreten* Sinns.“ (LP 424) Die Philosophie versteht sich aber nicht als Stifterin der Form des Sinns, sondern sie „*findet sich als Erbin* der leeren Form des Sinns“ (LP 423, Hervorheb. P.G.), d.h. ihr Gebrauch der Form des Sinns weist auf den konkreten Sinn der fundamentalpoetischen Sinnbildung zurück und zugleich auf eine neuerliche Fülle des Sinns, die den philosophischen Diskurs transzendiert, voraus. Die unmittelbare Sinnfülle der Gegenwart wird also nur *als Vergangenes und als Zukünftiges*, d.h. „als erste Quelle und letztes Ziel“ (LP 422) *des Diskurses*, sichtbar.

¹ Vgl. Kirscher 1989, 357–359.

² Kirscher 1989, 366.

³ Vgl. LP 421: „Die Philosophie besitzt also nicht *den* Sinn, sondern muss ihn ausarbeiten [...]“.

Mit der als Wissenschaft des Sinns konstituierten Philosophie ist die methodische Grundlage der *Logik der Philosophie* erreicht: Eine ‚Logik der Philosophie‘ ist möglich, da das einheitliche Verstehen („Logik“) von irreduziblen Einstellungen darauf beruht, dass die vielfältigen Dimensionen der konkreten Sinnbildung unter die ihnen gemeinsame Form des Sinns versammelt (*léger*) werden. Die Philosophie „konstituiert den Sinn als Kohärenz aller wirklichen Einstellungen und konstituiert sich auf diese Weise selbst im Sinn“ (LP 421). Das philosophische System, das die *Logik der Philosophie* darstellt, ist daher „der formale Sinn des konkreten Sinns“ (LP 421). Beachtenswert ist, dass hier *zwei Dimensionen der Freiheit des Sinns* zusammenspielen: Die Philosophie selbst, d.h. der Vollzug des Diskurses, ist „die Freiheit in der *Form* des Sinns“, aber diese Freiheit antwortet auf die ihr zuvor gekommene „Freiheit der konkreten Sinnbildung (*liberté de création concrète de sens*)“ (LP 421). Die Wissenschaft des Sinns ist ausgerichtet auf den *konkreten* Sinn und konstituiert durch den *formalen* Sinn (vgl. LP 421). Die in der Wissenschaft des Sinns vollzogene Freiheit des formalen Sinns weist auf die ‚anarchische‘ Freiheit des konkreten Sinns zurück, der zugleich ein Versprechen auf einen zukünftigen konkreten Sinn enthält.

Kirscher weist mit Recht darauf hin, dass die Gegenwart, die hier unter dem Titel einer Freiheit des konkreten Sinns gedacht wird, nicht als eine „Verschmelzung (*fusion*)“ konzipiert ist, auch wenn in ihr keine Differenzen gegenwärtig werden: „Die Gegenwart hebt nicht den Abstand (*écart*) von Mensch und Wirklichkeit auf, sondern transformiert ihn in Offenheit, Empfänglichkeit, Rezeptivität. Sie hebt den Abstand nicht auf, da sie die Freiheit nicht aufhebt. [...] Die Gegenwart ist Begegnung [...].“¹ Die Gegenwart ist Bezug der „Offenheit, ohne die nichts gegenwärtig sein könnte“². Sie ist vor allem Offenheit für die weitere Ausarbeitung des Sinns durch den Diskurs. Kirscher modelliert im Anschluss daran allerdings eine formalistische Unterscheidung zwischen „Gegenwart (*présence*)“ und „Gegenwärtigem (*présent*)“: Die Offenheit der Gegenwart wäre dann bloß eine Offenheit der Form des Sinns auf seine Erfüllung als konkreter „gegenwärtiger Sinn“³. Der oben erläuterten Aporie der Form des Sinns kann jedoch ausgewichen werden, wenn die Unterscheidung zwischen „Gegenwart“ und „Gegenwärtigem“ nach Art der ontologischen Differenz begriffen wird: Die Fundamentalpoesie offenbart nicht, sondern „ist Offenbarung“ (LP 422), d.h. in ihr eröffnet sich der Raum eines bestimmten *Seinsverständnisses*, d.h. der einstellungsabhängige Sinnraum einer spezifischen begegnen-lassenden *Gegenwart*, in dessen Rahmen der offenbarende Diskurs dem *gegenwärtigen Seienden* begegnen und anhand dieser Begegnung seine Sinnbestimmungen vollziehen kann.

¹ Kirscher 1989, 354.

² Kirscher 1989, 355.

³ Kirscher 1989, 358.

„Der Sinn der Philosophie lässt sich in Bezug auf die *poiesis* verstehen.“ (LP 427) Dies heißt nun, dass die fundamentalpoetische Sinnbildung eine Vielfalt von Sinnräumen („Situationen“) eröffnet, auf deren Sinnansätze der philosophische Diskurs durch eine vernünftige Ausarbeitung des jeweiligen Sinns antworten kann: „Philosophieren ist Suche des Sinns“ (LP 430) in der jeweiligen rahmengebenden Einstellung, denn „Philosophieren ist selbst keine Einstellung, sondern eine Möglichkeit in jeder Einstellung“ (LP 430). Im Sinne dieses in einer Einstellung ansetzenden Philosophierens, das nicht auf ein reines philosophielogisches Erkenntnisinteresse ausgerichtet ist, sondern eine vernünftige Sinnklärung der eigenen Einstellung leisten will („der Beginn ist in der Reprise“, LP 431), kann man sagen, dass die Philosophie „immer beginnt“ (LP 431). Zwei Charaktere des Beginns lassen sich dabei unterscheiden, zum einen der Sinnansatz in der fundamentalpoetischen Sinnbildung als „ewige Jugend der Schöpfung“, zum anderen dessen vernünftige Ausarbeitung im philosophischen Diskurs als „ewige Erneuerung des für sich anders gewordenen Menschen“ (LP 431).

Die Philosophie *als System* der Wissenschaft des Sinns, d.h. als *Logik der Philosophie*, macht es sich darauf aufbauend zur Aufgabe, die verschiedenen Einstellungen *als Kategorien*, als „Gliederungen (*articulations*)“ (LP 429f.) *des einen Sinns*, zu erfassen. Die Kategorie des „Sinns“ erscheint dann in ihrer allgemeinen Funktion für die philosophielogischen Kategorien/Einstellungen als „die Form, in der [...] die Kategorie auf die Einstellung anwendbar wird: das *Schema*, um den kantischen Terminus zu verwenden.“ (LP 430) In einer gewissen, formalen Hinsicht lassen sich daher alle konkreten Kategorien als die „Reprisen“ der Grundkategorie des „Sinns“, die nun als „eigentlicher *lógos en arche* der Philosophie“ (LP 430) zu gelten hat, bezeichnen. Diese Idee einer den philosophischen Diskurs fundierenden *Schematisierung des Sinns*, die als ein zentrales Ergebnis der *Logik der Philosophie* festzuhalten ist, wird unten auf dem Wege einer Auseinandersetzung mit dem kantischen Konzept der Schematisierung systematisch weitergeführt und vertieft (*siehe unten Seite 366ff.*).

c) Die „Schau des Sinns“ in der „Weisheit“

Oben wurde die „Handlung“ als *Ende* (Endgestalt) und der „Sinn“ als *Ziel* des philosophischen Diskurses expliziert. Nun ist zu zeigen, dass diese finale Kategorienkonstellation durch die „Weisheit“ als *Resultat* des philosophischen Diskurses vervollständigt wird: „Mit der in ihrem formalen Sein verstandenen Philosophie hat sich der Diskurs vollendet: Die Wahrheit ist in der Weisheit, *Resultat* des sich denkenden Denkens, gegenwärtig.“ (LP 433, Hervorheb. P.G.) „Was unter der Kategorie des Sinns verweigert wurde, nämlich *das Leben im Sinn*, wird hier [in der

„Weisheit“] als konkretes Resultat des formalen Denkens geboten [...].“ (LP 437) Bevor der eigentümliche Gehalt dieses Resultats erläutert werden kann, muss der Resultatcharakter eigens verdeutlicht werden.¹

Zwischen „Ende“, „Ziel“ und „Resultat“ muss terminologisch unterschieden werden: Das *Ende* in der „Handlung“ bezeichnet die letzte konkrete und unaufhebbare Gestalt, in die die Dialektik von Diskurs und Situation eintritt. Das im „Sinn“ als der „Kategorie der [abwesenden] Gegenwart“ erläuterte *Ziel* bezeichnet auf der Basis der fundamentalpoetischen Sinnbildung der Sprache den zukünftigen, kommenden Sinn, auf dessen Verwirklichung die Handlung intentional ausgerichtet ist. Das in der „Weisheit“ erfahrene *Resultat* wird nun die in der jeweiligen Einheit von Diskurs und Situation gegebene konkrete Gegenwart des Sinns bezeichnen. Aus der Perspektive der „Handlung“ benennt die „Weisheit“ nicht wie der „Sinn“ den poetisch versprochenen zukünftigen Sinn des Handelns, sondern den *schon gegenwärtigen* diskursiven Sinn des Handelns. Die Differenz zwischen „Ziel“ und „Resultat“ bezeichnet also zwei Weisen der Begegnung des Sinns im Vollzug der vernünftigen Handlung: Das eine Mal erscheint er als der in intentionaler Bezugnahme diskursiv Auszuarbeitende und führt damit zum Konzept des philosophischen Diskurses als der „Wissenschaft des Sinns“; das andere Mal erscheint er als der in der diskursiven Ausarbeitung schon Gegenwärtige und konterkariert damit seine intentionale Thematisierung durch die gegen-intentionale und insofern vor-wissenschaftliche *Erfahrung des Sinnereignisses*. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Kategorie der „Weisheit“ als Resultat der philosophischen Kategorienbildung in der Tat einer solchen phänomenologischen Erfahrung des Sinnereignisses entspricht und darüber hinaus ontologische Implikationen enthält, die Weil in späteren Aufsätzen eigens thematisiert hat.

Was den Übergang von der Kategorie des „Sinns“ zur Kategorie der „Weisheit“ betrifft, so stellt sich dasselbe Problem wie beim Übergang von der „Handlung“ zum „Sinn“. Ebenso wie „Sinn“ ist „Weisheit“ eine „formale Kategorie“ (LP 437), d.h. eine Kategorie ohne eine eigene Einstellung, die sie als die ihr zugrunde liegende faktische Sinngegebenheit im Diskurs auszuarbeiten und zu bestimmen hätte. Auch in diesem Fall wäre also für die Konstitution der „Weisheit“ als eigenständiger Kategorie eine „transzendente Deduktion“, die etwa zeigen würde, dass der gelebte Sinn vom Vollzug des Denkens des Sinns *immer schon vorausgesetzt* wird, nicht hinreichend (vgl. LP 419). Eine solche rein transzendente Deutung der „Weisheit“ als tiefer liegende formale Bedingung der vernünftigen Praxis, wie sie Kirscher verfolgt, wäre nur ein Appendix des „Sinns“, denn deren Gehalt ginge nicht über das im „Sinn“ aufgewiesene Faktum der fundamentalpoetischen Sinnbildung hinaus. Denn das Faktum der Sprache zeigt genau und

¹ Die Kategorie der „Weisheit“ hat einige sehr aufschlussreiche Kommentare und Interpretationen veranlasst: Hervorzuheben sind Quillien 1981, Kirscher 1996, Canivez 1996, Buée 1996 und Quillien 1996.

nichts anderes als den im Denken des Sinns, im Vollzug des Diskurses vorausgesetzten – und als Vorausgesetzter abwesenden – gelebten Sinn. Demgegenüber gilt es gerade, die Differenz zwischen der fundamentalpoetischen und der ‚weisheitlichen‘ Sinngegebenheit zu klären, wie Weil deutlich macht: „Muss man daraus schließen, dass die Weisheit nichts anderes ist als das, was unter dem Namen der Fundamentalpoesie beschrieben wurde, und dass die Überwindung des Diskurses die Ankunft (*avènement*) der Sprache ist?“ (LP 435) Weil verneint diese Frage ausdrücklich, indem er darauf hinweist, dass die Weisheit nicht als die Verwirklichung des fundamentalpoetischen Sinns zu denken ist: „Die Dichtung ist das *Andere* der Philosophie, ohne die sich Letztere nicht versteht; aber sie ist nicht ihr Ergebnis (*aboutissement*), obgleich das Gefühl das Ergebnis der *Handlung* ist: die Philosophie richtet sich in der Handlung auf die Gegenwart und das Gefühl, das heißt die Poesie [...]“ (LP 435) In der „Weisheit“ gehe es stattdessen um „die Art und Weise, in der die Gegenwart *ist*, nicht wie sie im Grunde (*au fond*) und im Gefühl, sondern wie sie am Ende (*à la fin*) und in der Weisheit ist“ (LP 435).¹ Die Rede von „fond“ verweist auf die Gegebenheit der Gegenwart in der Fundamentalpoesie, die den Grund der philosophischen Sinnwissenschaft bildet. Die Rede von „fin“ verweist hingegen auf die „Handlung“ als Endgestalt des Diskurses. Die Frage der „Weisheit“ ist also, wie *im* hier und jetzt vollzogenen Diskurs nicht nur ein Denken der (im Denken abwesenden) Gegenwart, sondern eine echte Erfahrung von Gegenwart stattfinden kann.

Aus dieser Problemstellung lässt sich bereits ersehen, dass die von Kirscher vorgenommene Analogisierung des Übergangs vom „Sinn“ zur „Weisheit“ mit dem Übergang von der „Handlung“ zum „Sinn“ fehlgeht. Denn gemäß seiner Deutung unterscheiden sich Poesie und Weisheit als die beiden „Modi der Gegenwart“ nur durch ihre Stellung zum Diskurs: „Die eine ist vorphilosophisch, die andere ist nachphilosophisch.“² Die Weisheit wäre dann als „Gegenwart ‚jenseits des Diskurses‘“³ zu verstehen. In ihrer Kategorialisierung ginge es folglich um das Denken der „Verwirklichung (*réalisation*)“ des zuvor nur fundamentalpoetisch gedachten Sinns, daher lege sich eine Analogie zur „Handlung“, genauer eine Analogie zum Übergang von der „Handlung“ (als dem sinnverwirklichenden Vollzug) zum „Sinn“ (als dem Denken dieser Verwirklichung) nahe: „Die Analogie mit der Analyse des Ziels (*fin*) der *Handlung* ist bemerkenswert: Der Gedanke des Ziels (*fin*) der *Handlung* verhält sich zur *Handlung* wie der Gedanke des Ziels (*fin*) [?] [gemeint ist die Weisheit, *Anm. P.G.*] des philosophischen Diskurses gemäß der Kategorie des *Sinns* zum

¹ Vgl. die Einführung der Unterscheidung zwischen dem fundamentalpoetisch-antidiskursiven „Gefühl“ und der diskursexternen „Weisheit“: „Weder die Handlung noch der Sinn bringen und versprechen die Weisheit: das Ziel des Diskurses ist im Gefühl.“ (LP 433)

² Kirscher 1989, 371.

³ Kirscher 1989, 371.

Sinn.¹ Das hieße aber, den Gehalt der „Weisheit“ als transzendente Implikation des „Sinns“ aufzufassen und an einen Vollzug der „Verwirklichung“ zu binden.² Demgegenüber ist zu betonen, dass es in der „Weisheit“ nicht mehr um ein Denken der Verwirklichung des Sinns geht, sondern um eine Erfahrung der *Wirklichkeit* des Sinns *im Denken*, nämlich um „die Art und Weise, in der die Gegenwart *ist*“ (LP 435). Im ersteren Fall würde es sich hingegen um eine redundante Verdoppelung der Zielreflexionen, d.h. um eine Verdoppelung der Reflexion auf den im Handeln zu verwirklichenden Sinn, drehen. Dies ist der Grund, weshalb strikt zwischen Sinn als „Ziel“ und Sinn als „Resultat“, zwischen der intentionalen Ausrichtung des denkenden Handelns und der Erfahrung *im* denkenden Handeln, unterschieden werden muss: „[...] und dann ist die Weisheit das Resultat der Philosophie für den Philosophen. Sie ist nicht das, *wofür* er lebt – wo es ein Ziel (*but*) gibt, ist die Handlung die höchste Kategorie, und der Philosoph, der als solcher nicht weise ist, kann ihre Überwindung nicht einmal wollen –, sondern das, wozu er im Durchgang durch den *Sinn* gelangt.“ (LP 438) Deshalb ist der Ereignischarakter der Weisheit festzuhalten: Sie überkommt das Denken des Sinns an einem bestimmten Punkt seiner Reflexion.³

Auch Kirscher sieht die Notwendigkeit, die formale Kategorie der „Weisheit“, über eine transzendente Deduktion hinausgehend, durch Rekurs auf ein Faktum zu begründen. Gesucht ist somit ein Analogon zum Faktum der Sprache in seiner fundierenden Rolle der Kategorie des „Sinns“. Da Weils Text nichts dergleichen enthalte,⁴ schlägt Kirscher vor, „die Existenz des Weisen“, d.h. den „Übergang vom Diskurs der Weisheit zum Leben des Weisen, den Übergang von der Idee der Weisheit zu seiner konkreten Existenz“⁵, als dieses fundierende Faktum zu interpretieren: „Die Idee der Weisheit erfordert die Existenz des Weisen, in dem und durch den der Sinn *ist* und gelebt wird. [...] ohne das Faktum der Existenz des Weisen wäre die Weisheit nur eine Idee und keine Kategorie der Philosophie. Die Idee der Weisheit [...] wird Kategorie, wenn das

¹ Kirscher 1989, 371.

² In einer Fußnote bringt es Kirscher deutlich zum Ausdruck: Er versteht die Weisheit als „Verwirklichung (*réalisation*) des Diskurses“ (Kirscher 1989, 383). An einer anderen Stelle setzt er die Philosophie als „Suche nach Weisheit“ mit der „Suche nach der Gegenwart durch die Vermittlung des Diskurses“ (Kirscher 1989, 386) gleich. Die Gegenwartserfahrung wird also von ihm nicht als *im Diskurs* situiert gesehen, sondern sie wird durch den Diskurs, der sich in ihr aufhebt („realisiert“), bloß vermittelt. Die Gegenwartserfahrung ist somit keine genuin dem Diskurs angehörende Wirklichkeit. Die Differenz von weisheitlicher und fundamentalpoetischer Gegenwartserfahrung würde sich damit tatsächlich auf die verschiedene funktionale (prädiskursive bzw. postdiskursive) Stellung zum Diskurs reduzieren – in der Kategorie der „Weisheit“ würde dann paradoxerweise nichts kategorial Neues gedacht.

³ Scheinbar gegenläufig dazu charakterisiert Weil den Bezug der Philosophie zur Weisheit aber auch als „Suche“ (LP 433) bzw. als „höchste Aufgabe“ (LP 440) und scheint damit doch wieder eine Zielreflexion zu evozieren. Hier ist allerdings zu beachten, dass Weil die Weisheit zu Beginn als „Paradox der Philosophie“ (LP 433) einführt: Die paradoxe Spannung liegt darin begründet, dass sich die Philosophie in ihrer Suche nach Weisheit auf ihr *Außen* bezieht, das nicht als Ziel erreichbar ist, sondern nur ‚eintreten‘ kann: „Wenn die Weisheit existiert, dann findet sie sich außerhalb der Philosophie.“ (LP 433)

⁴ Vgl. Kirscher 1989, 372: „Überraschenderweise gründet Weil den kategorialen Charakter der Idee der Weisheit weder auf einer ihr entsprechenden Einstellung noch, wie im Fall des Sinns, stellvertretend auf einem Faktum (der Sprache). Er schlägt lediglich ein Argument des Typs der ‚transzendentalen Deduktion‘ vor [...]“.

⁵ Kirscher 1989, 373.

Ziel nicht mehr im Kommen, sondern *hic et nunc* im Leben des denkenden Menschen gegenwärtig ist [...].“¹ Kirscher schlägt also vor, die seiende Gegenwart (vgl. LP 435), d.h. den „existierenden Sinn“ (PK 98, 99), von der die Idee der Weisheit handelt, nicht als eine bestimmte Erfahrung der Welt zu verstehen, sondern auf die vermittelte Erfahrung der Begegnung der menschlichen Figur des Weisen zu beziehen: Der existierende Sinn ist nicht etwas, was der Weise von der Welt als Ereignis erfährt, sondern ist nichts anderes als der im Leben des Weisen gegenwärtige Sinn. Dadurch kann Kirscher auch im Falle des existierenden Sinns noch am Konzept der Sinngebung durch das menschliche Subjekt festhalten. Denn was der Weise in seiner „Schau des Sinns“ sieht, ist letztlich nichts anderes als „der Sinn, den er sich gegeben hat“². Da somit die Weisheit auf den Weisen, die Kategorie auf die Einstellung reduziert werden muss, ist für Kirscher eine ontologische Deutung der „Schau“ des „existierenden Sinns“ abgewendet.³

Auch wenn Kirscher zu Recht auf die besondere Rolle verweist, die die Figur des menschlichen Weisen und dessen Einstellung innerhalb der Kategorie der „Weisheit“ innehat, enthält sein Lösungsvorschlag für die Fundierung der Kategorie gleich mehrere Probleme. Einmal abgesehen von der philologischen Diagnose, die dazu führen wird, dem weilschen Begriff des *existierenden Sinns* eine ontologische Bedeutung zuzusprechen – wie noch zu zeigen ist –, ist gegen Kirscher einzuwenden, dass der Zusammenhang zwischen der Idee der Weisheit und der Figur des Weisen nicht im Paradigma der „Verwirklichung“ und daher nicht als „Übergang“ konzipiert werden darf. Denn diese Auffassung setzt noch voraus, dass sich die Idee der Weisheit als etwas Eigenes festhalten und sich dann in einem zweiten Schritt durch den Rekurs auf die Existenz des Weisen

¹ Kirscher 1989, 379.

² Kirscher 1989, 374. Der zitierte Ausdruck ist ein verstümmeltes Weil-Zitat, das eine bezeichnende Sinnmodifikation enthält. Im Original heißt es: „[...] dass er [der Weise] in der *Schau* [*la vue*] des Sinns [*du sens*] lebt, *die* [*que*] er sich gegeben hat und dem [*auquel*] er sich *hingegen* hat.“ (LP 436, Hervorheb. P.G.) Neben der Auslassung der letzten Worte, die den Passivitätscharakter der Gegebenheit des Sinns ausdrücken, ist der grammatische Bezug des „que“ strittig; da hier jedenfalls nicht „lequel“ steht, scheint der Bezug auf „la vue“ sprachlich wahrscheinlicher und darüber hinaus der Sache angemessener als der Bezug auf „le sens“. Die veröffentlichte deutsche Übersetzung ist hier sinnentstellend: „[...] dass er in Hinsicht [?] auf den Sinn, den [?] er sich gegeben hat und dem er sich hingegen hat, lebt.“ (LP 563)

³ Den Ausdruck „existierender Sinn“ gebraucht Weil vor allem in seinem bedeutendsten Aufsatz zu Kant („Sinn und Tatsache“, PK 63–100), der einer Interpretation des Grundsinn der *Kritik der Urteilskraft* gewidmet ist und eine „zweite Revolution“ (PK 99) im kantischen Denken feststellt, die Kant zur kosmischen *Wirklichkeit* des Sinns führt. Kirscher scheint Weils Kritik an Kant – seine Sprache bleibe der „Philosophie des Seins“ verhaftet; er wage es nicht, zu einer „Philosophie des Sinns“ überzugehen (vgl. PK 98f.) – als eine Kritik an einer ontologischen Interpretation des Sinns überhaupt zu interpretieren (vgl. Kirscher 1989, 377). Da Weil aber auch nach der Sprachkritik daran festhält, dass die wirkliche Revolution durch Kants Denken „in der Entdeckung, daß der Sinn ist und unmittelbar als existierender Sinn begriffen wird“ (PK 99), bestehe, scheint vielmehr das Gegenteil der Fall: Weil kritisiert an Kant nicht die ontologische Deutung des Sinns, sondern vielmehr den Umstand, dass Kant wegen eines zeitgenössischen ontologischen Vorverständnisses des Seins als Gegenständlichkeit dazu geführt wird, den Sinn zu *subjektivieren*. „Seine Sprache bleibt die der Philosophie des Seins, und der Sinn *ist* nicht, wenn denn ‚Sein‘ sich, sei es auch nur als auf seine Grundlage, auf Gegenstände bezieht.“ (PK 98) Kants Sprache bleibt also negativ von der zeitgenössischen Philosophie des Seins qua Objektivität abhängig, wenn er sich genötigt zu sehen scheint, den Sinn als die im Naturzweck ‚objektive‘ Zweckmäßigkeit in der Natur unter der Hand – in der epistemischen Stellung der „Heautonomie“ der reflektierenden Urteilskraft – wieder zu subjektivieren.

bestätigen ließe. Weil macht jedoch klar, dass die Kategorie der „Weisheit“ „keinen eigenen Diskurs hat“ (LP 436) und ganz in der Einstellung des Weisen, in der „intimsten aller möglichen Einstellungen (*l'attitude la plus intime qui soit*)“ (LP 436), aufgeht. Die Weisheit ist nicht „das Wissen eines Inhalts, [...] [sondern] die Einstellung, die sich nicht mehr als Kategorie *will*, sondern als Kategorie *weiß*, – die Kategorie, die sich nicht mehr als Einstellung *will*, sondern als Einstellung *weiß* [...]“. (LP 439)¹ In der „Weisheit“ ist die Einheit von Kategorie und Einstellung nicht mehr etwas zu Verwirklichendes, sondern eine schon gegebene Wirklichkeit.

Die Kategorie der „Weisheit“ ist formal, weil sie eine „formale Einstellung“ (LP 439) zum Ausdruck bringt. In gewissem Sinne könnte man daher sagen, dass sie die der Kategorie des „Sinns“ – die ja eine „Kategorie ohne Einstellung“ (LP 423) ist – entsprechende Einstellung des Sinns nachliefert. Das hieße aber, den eigenständigen kategorialen Charakter der „Weisheit“ zu verkennen, der darauf beruht, dass sie gegenüber dem „Sinn“ auf einem neuen Faktum beruht. Kirscher missversteht nun den Gehalt der Kategorie selbst, nämlich die Einstellung des Weisen, als dieses neue Faktum, von dem aber die Bildung der Kategorie allererst ihren Ausgang zu nehmen hätte. Kirschers Lösungsvorschlag beinhaltet also eine *petitio principii*. Denn als Kategorie bildendes Faktum wird mit dem Faktum des Weisen ein Gehalt herangezogen, der die Etablierung der Kategorie der „Weisheit“ bereits voraussetzt, da die Kategorie der „Weisheit“ in nichts anderem als der Konzeption des „Bildes des Weisen“ (LP 434) besteht. Was es bedeutet, weise zu sein, lässt sich erst durch die Kategorie der „Weisheit“ identifizieren. Den Weisen definiert Weils als denjenigen, „der in seiner konkreten Existenz der Sinn *ist*. Dass dadurch die Weisheit auf den Weisen reduziert wird, ist kein Nachteil. Im Gegenteil, wenn die Weisheit Ergebnis und Grund ist, dann kann sie nur jenseits der Entgegensetzung von Einstellung und Kategorie sein [...]. Die Weisheit ist das, was den Weisen [zum Weisen] macht, der Mensch des Sinns, der Mensch der Gegenwart.“ (LP 434) Man sieht zwar, dass auch Weil – wie Kirscher in seinem Vorschlag für das Kategorien bildende Faktum – auf den menschlichen Weisen als Manifestation des existierenden Sinns rekurriert, aber dies ist ein zentraler Gehalt *innerhalb* der Kategorie der „Weisheit“ selbst und darf daher nicht, wie Kirscher dies tut, zur Begründung der Kategorie angeführt werden.

Als Ausweg im Begründungsproblem möchte ich vorschlagen, das *Faktum des wirklichen Sinns* als Kategorien bildendes Faktum, das der „Weisheit“ zugrunde liegt, anzusehen. Weil hat diesen Gedanken allerdings nicht in der *Logik der Philosophie* entfaltet, sondern erst in einigen Aufsätzen ab 1963. Er hat diesen Gedanken in zwei eng zusammenhängenden Varianten ausgeführt, zum

¹ Dagegen denkt Kirscher die „Weisheit“ immer noch im Paradigma der Verwirklichung (analog zur „Handlung“): „[...] die Kategorie [der „Weisheit“] will sich als Einstellung und macht sich zur Einstellung (*se veut et se fait attitude*) [...]“. (Kirscher 1989, 373)

einen in ‚ontologischen‘ Reflexionen zum Verhältnis von Diskurs und Wirklichkeit (v.a. „De la réalité“, EC I, 297–323), zum anderen in naturphilosophisch-wissenschaftstheoretischen Reflexionen zum kosmischen Sinn der Natur (v.a. „De la nature“, PR I, 343–363). In diesen Texten zeigt Weil, dass die Natur bzw. die Wirklichkeit überhaupt ein „sinhaftes Ganzes (*Tout sensé*)“ (PR I, 361; EC I, 319) bildet, das als „grundlegendes Faktum“ (PR I, 348) jeder erfolgreichen wissenschaftlich-technischen Bezugnahme auf die Natur bzw. jedem Diskurs über die Wirklichkeit zugrunde liegt. Auch Kirscher bezieht diese späten Texte Weils zum „sinhaften Ganzen“ in seine Überlegungen mit ein, doch er möchte sie lediglich als Entfaltungen des nicht-hinreichenden Moments der „transzendentalen Deduktion“ der „Weisheit“ verstehen.¹ Er übersieht dabei aber den zentralen Umstand, dass dieser Rekurs auf einen wirklichen Sinn, auf ein sinnhaftes Ganzes der Natur, in diesen Texten nicht als Voraussetzung der formalen Kategorie des „Sinns“, sondern als ein von jeder spezifischen philosophischen Reflexion unabhängiges Faktum entwickelt wird. Auch dieses Faktum wird zwar durch eine transzendente Reflexion eingeführt, doch diese transzendente Reflexion hat keine spezifische philosophische Kategorie/Einstellung zum Ausgangspunkt – darin gründete ja der unzureichende Charakter jeder „transzendentalen Deduktion“ innerhalb der *Logik der Philosophie* (vgl. LP 419) –, sondern den naturwissenschaftlichen Diskurs bzw. den Diskurs überhaupt. Zudem belässt es Weil nicht dabei, den wirklichen Sinn als transzendente Bedingung zu behaupten, sondern hält einen ihn direkt thematisierenden menschlichen Vollzug für möglich, „eine *théoria* dieses großen Ganzen, das uns trägt“ (PR I, 362): „Wir haben die Möglichkeit das Ganze zu sehen, und wir können es erfassen, wir können die Natur als sinnhafte Einheit, die auf nichts anderes als auf sich selbst verweist, sehen. [...] Daraus folgt nur, dass wir den Frieden in einer Schau (*vue*) finden können, die nichts entwirft, sondern den Grund aller Entwürfe offenbart (*révèle*) [...]“ (PR I, 362f., vgl. EC I, 322) Weil führt hier den Gedanken einer neuen Theoria aus, der bereits in der Kategorie der „Weisheit“ in der *Logik der Philosophie* unter dem Stichwort der „Offenbarung des Sinns“ (LP 436) bzw. des Lebens „in der Schau des Sinns“ (LP 436) anklingt. In den späten Texten wird aber deutlicher, dass diese Theoria, die den Vollzug der „Weisheit“, d.h. die „intimste Einstellung“ des Weisen, auszeichnet, nicht auf einem „Entschluss zur Weisheit“ (LP 436) im Sinne eines selbstgesetzten „Freiheitsvollzugs“ beruht,² sondern auf dem ontologisch-naturphilosophisch zu explizierenden Faktum, dass die

¹ Vgl. Kirscher 1989, 373, 376, 378.

² Vgl. Kirscher 1989, 379: „Die Existenz des Sinns ist durch diesen Entschluss, insofern er sich denkt, gesetzt und vorausgesetzt: Die sinnhafte Wirklichkeit entbirgt sich nur für die Freiheit im Vollzug.“ Vgl. zum Verständnis der Weisheit als Vollzug der Freiheit auch Kirscher 1989, 385 u. 390. Im Kontext der noch zu erläuternden ursprünglichen Freiheit als Offenheit – Kirscher selbst spricht treffend von der „Offenheit auf den seienden Sinn“ (Kirscher 1989, 382) und der „*Freiheit für die Wahrheit*“ (Kirscher 1989, 390) – darf Weils Rede von einem „Entschluss (*décision*)“ zur Weisheit allerdings nicht als Hinweis auf eine zugrunde liegende willkürliche „Wahl“ verstanden werden, sondern sollte wörtlich als ‚Ent-Schluss‘, d.h. als Zurücknahme der sekundären Verschließung und als Wiederempfänglichkeit

umgreifende Wirklichkeit vernünftig ist (vgl. PR I, 349), indem sie *innerhalb ihrer selbst* die Freiheit des Diskurses ermöglicht: „Die Wirklichkeit ist die sinnhafte Ganzheit, die sich, im Menschen, sich selbst als sinnhaft offenbart (*qui, dans l'homme, se révèle à elle-même comme sensée*).“ (EC I, 318) Das heißt, die Wirklichkeit ist im Grunde nicht das Gegenüber der menschlichen Diskursbemühung, sondern das Umgreifende, worin sich der menschliche Diskurs ermöglicht findet: „die Wirklichkeit ist so verfasst, dass der Diskurs in ihr möglich ist“ (EC I, 317). Weil spricht gar vom „Diskurs der Wirklichkeit“ im Sinne eines doppelten Genitivs, um auszudrücken, dass die Wirklichkeit nicht nur der Gegenstand, sondern zugleich auch das Subjekt des Diskurses ist (vgl. EC I, 317).

Der Rekurs auf das Faktum des wirklichen Sinns vermag die „Einheit des Diskurses und der Situation“ (LP 436), die für die Erfahrung des Weisen charakteristisch ist, hinreichend zu rechtfertigen: Die in der Weisheit erfahrene Einheit – nicht bloß von Sprache und Situation, sondern von Diskurs und Situation¹ – ist möglich, da sich die Wirklichkeit selbst nicht nur der sprachlichen Sinnbildung, sondern auch noch ihrer vernünftigen Ausarbeitung im Diskurs hingibt. Die Weisheit des Weisen besteht in der Erfahrung dieses „Diskurses der Wirklichkeit“. Vor diesem Hintergrund muss man sich aber fragen, ob die so verstandene, auf dem Faktum des wirklichen Sinns beruhende „Weisheit“ nicht eine Rückkehr zum hegelianischen Modell des „absoluten Wissens“ impliziert: Ist die Theoria des Weisen nicht genau das, was in der Kategorie des „Absoluten“ als Identität von Sinn und Sein zum Ausdruck gebracht wurde? Wäre dies der Fall, dann könnte trotz des Rekurses auf ein Kategorie unabhängiges Faktum nicht an der Eigenständigkeit der Kategorie der „Weisheit“ festgehalten werden. Daher muss der Sinn des Faktums des wirklichen Sinns geprüft und untersucht werden, ob er sich nicht auf die Einstellung des „Absoluten“ zurückführen lässt.

In der Tat finden sich in Weils Erläuterung der Kategorie der „Weisheit“ eine Reihe von Elementen, die an die Konstellation des „Absoluten“ erinnern. Zwar beginnt das Kapitel zur „Weisheit“ mit einer Abgrenzung der Idee der Weisheit vom Konzept des „absoluten Wissens“,² doch geht Weil später so weit, die philosophische Einübung in die Weisheit durch „das Leben *im* Sinn“ (LP 437) in der Tradition des platonischen Sokrates als Absterben der Individualität zu deuten (vgl. LP 437f.). Denn die von Weil beschriebene philosophische Weisheit zeichnet sich

für die ursprüngliche Offenheit, gedeutet werden. Denn Freiheit ist ursprünglich nicht ein Akt der Willkür, sondern das Offensein-für.

¹ Hierauf beruht die eigentliche Differenz zwischen Fundamentalpoesie und Weisheit: „die Dichtung ist das Zusammenfallen der Situation und *der Sprache*“ (LP 435; Hervorheb. P.G.) vs. „die Weisheit ist das Zusammenfallen *des Diskurses* und der Situation [...]“ (LP 435; Hervorheb. P.G.). Kirscher sieht diesen Unterschied nicht und versucht daher, Fundamentalpoesie und Weisheit durch ihre verschiedene funktionale Stellung („vorphilosophisch“ vs. „postphilosophisch“) zu unterscheiden (vgl. Kirscher 1989, 371).

² „[...] das absolute Wissen ist nicht die Weisheit, da es weder *über* den konkreten Menschen noch *für* ihn ist.“ (LP 433)

nicht, wie man angesichts der Rede von der „intimsten Einstellung“ meinen könnte, durch die Überwindung des allgemeinen Diskurses und die Freigabe des individuellen Sinns aus, sondern vielmehr dadurch, dass der im Diskurs „gedachte Sinn“ (LP 437) lebbar wird, indem das Formale und das Konkrete koinzidieren: „[...] er [der Mensch in der „Weisheit“] hat den Diskurs bis zu dem Punkt geführt, wo der Diskurs konkretes Leben wird und den vernünftigen Menschen mit seiner Situation vereint. [...] das Eigentümliche der Weisheit ist dieses Zusammenfallen (*coincidence*) des Formalen und des Konkreten in demjenigen und für denjenigen, der denkt [...]“ (LP 438) Der Übergang vom „Sinn“ zur „Weisheit“ ist somit der Übergang vom Denken der Gegenwart zur Gegenwart *im* Denken, von der im Diskurs bloß gedachten zu der im Diskurs als schon existierend erfahrenen Gegenwart. Für Weil ist nun klar, dass der Mensch nicht *als Individuum* im Diskurs leben kann: „[...] das, was im Werden der Weisheit – und dieses Werden ist der Prozess der Philosophie – untergeht, ist der Diskurs des Individuums, das individuelle Leben, das sich als individuelles *und* als vernünftiges behaupten wollte. Die Weisheit hat die hier vorliegende Unmöglichkeit erkannt: Die Individualität kann sich als solche behaupten und sie wird dann poetischer Ausdruck oder Gewalt sein; sie kann sich auch als vernünftige Individualität behaupten; dann wird sie aber nicht vernünftig schlechthin sein, sondern ein Denken, das sich an eine besondere Einstellung hält und diese expliziert [...]“ (LP 437) Deshalb ist die vollendete Weisheit als Leben im Diskurs zuletzt die entindividualisierte, reine Bewegung der sich mit der Vernunft schlechthin *identifizierenden* Freiheit.¹ Ebenso wie im „Absoluten“ operiert Weil hier mit einer Unterscheidung zwischen Individuum und Mensch, um dieses entindividualisierte Leben im Diskurs als wahres Menschsein behaupten zu können: „Die Weisheit ist der Tod des Individuums, das sich in der Vernunft erhalten will, sie ist das Leben des vernünftigen Menschen.“ (LP 438)²

An einer anderen Stelle macht Weil entsprechend klar, dass es in der Weisheit nicht um die (reflexive) „Befriedigung (*satisfaction*) des Individuums“ (LP 439) geht. Die Gegenwartserfahrung

¹ Vgl. LP 438: „die Bewegung der Freiheit, die die Vernunft *ist*“ (Hervorheb. P.G.).

² Vor diesem Hintergrund sind alle Deutungen der „Weisheit“, die in ihr ein Hervortreten des *Individuums Eric Weil* sehen, da nur auf diese Art der geforderte Systemzirkel zum performativen Beginn mit der „Wahrheit“ geschlossen werden könne, äußerst problematisch. Vgl. Kirscher, der die *Logik der Philosophie* resümierend als „eine Art von philosophischer Autobiographie“ (Kirscher 1989, 395) bezeichnet, sowie entsprechend Schuchter, der die Weisheit als individuelle Verkörperung der Einheit des Sinns denkt: „Der ‚Weise‘ Eric Weil *ist* der Sinn.“ (Schuchter 2003, 194) Dies folgert Schuchter aus dem in der „Handlung“ hervortretenden performativen Verständnis der Philosophie und damit selbstbezüglich auch der *Logik der Philosophie*, die „keine wahre Theorie über ein angebliches Objekt ist, sondern Handlung in der Welt“: „[...] wenn der Text nicht über eine Wirklichkeit spricht, nicht spricht über einen Weisen, der ein konkreter Mensch sein soll, der den ‚Sinn‘ formal denkt, dann müssen wir sagen, dass der ‚Weise‘ Eric Weil *selbst* ist.“ (Schuchter 2003, 195) Der performative Systemzirkel erhält auf diese Weise darüber hinaus eine intersubjektive Dimension, indem er als eine „Begegnung“ des Lesers mit dem Weisen Eric Weil auftritt, die den Leser zu einem eigenen Reflexionszirkel des Philosophierens ermuntert und befähigt: „Das System schließt sich außerhalb seiner: in der handelnd-denkenden Existenz des Autors oder des Lesers.“ (Schuchter 2003, 196) Demgegenüber versuche ich zu zeigen, dass dieser reflexionslogisch-performative Zirkel des Philosophierens nicht mit dem philosophielogischen Zirkel der Philosophie zusammenfällt, sondern seine bloß mögliche sekundäre Anwendung ist.

der Weisheit ist also von der ganzen Diskursbewegung, die zur „Handlung“ geführt hat, in der diese Suche nach individueller Befriedigung ihren höchsten Ausdruck findet, definitiv abgekoppelt. Auf der anderen Seite finden sich im Text jedoch auch Stellen, die dem Individuum eine konstitutive Rolle zuzuweisen scheinen, wenn etwa in einer Passage, in der es ausdrücklich um die Weisheit „an sich“ (im Gegensatz zu: „für das Individuum“) geht, gesagt wird, dass sie „die Möglichkeit der Wahrheit des Menschen in der *Freiheit des Individuums*“ (LP 439; Hervorheb. P.G.) sei. Die entscheidende Frage bezüglich der Stellung des Individuums in der Weisheit ist tatsächlich, ob die Freiheit anders denn als Freiheit des Individuums gedacht werden kann. Ist das Subjekt der weisheitlichen Gegenwartserfahrung das Denken, der Diskurs selbst, ist es ein „Diskurs der Wirklichkeit“ und ein „Denken des Denkens“, wie eingangs suggeriert wird (vgl. LP 434), oder handelt es sich doch um das „vernünftige Individuum“, das diese Erfahrung *mit dem Diskurs* macht? Die später in der *Philosophie politique* wiederkehrende Rede vom „vernünftigen Individuum“ – und zwar auf den wichtigen letzten Seiten, die von der philosophischen Weisheit jenseits der Politik handeln – können als Weils Antwort auf diese Frage verstanden werden: „Nur im Schoße des Universalen ist das Individuum vernünftig. Aber als universales Individuum und lebend im Schoße des Universalen ist und bleibt es Individuum.“ (PP 312) Die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen sind „lediglich die Bedingungen der Befriedigung und des Glücks, und es ist das Individuum selbst, das in sich und für sich selbst sein Glück finden und verwirklichen muß.“ (PP 313) Dass hier tatsächlich von der philosophischen Weisheit die Rede ist, wird dadurch deutlich, dass die Befriedigung, die das Individuum sucht, zuletzt auf eine eigentümliche Form von Theoria bezogen wird: „Aber die Befriedigung selbst wird nur in dem anzutreffen sein, was nicht mehr Aktion ist: sie besteht in der *theoria*, in der Anschauung jenes Sinns, dessen Realität vom Streben und Handeln, von jeder Frage und von jeder Rede, selbst von der Rede vorausgesetzt wird, die ihn leugnet.“ (PP 314) Die weisheitliche Theoria wird von Weil nun also als eine mögliche Erfahrung des vernünftigen Individuums vorgestellt.

Angesichts dieser späteren Klärung darf gesagt werden, dass die Kategorie der „Weisheit“ einerseits zwar nicht darauf abzielt, den Sinn im Individuum zu verkörpern, dass sie andererseits aber auch nicht auf die These der ontologischen Identität von Freiheit und Vernunft (vgl. LP 438) bzw. die Behauptung eines reinen sich-denkenden Denkens, das sich als anonymer „Diskurs der Wirklichkeit“ entfalten lässt, hinauslaufen kann. Die Identität von Freiheit und Vernunft muss hingegen auf einem freien Akt der *Identifizierung* des Individuums mit dem Diskurs beruhen, wobei dieser Akt allerdings *als Antwort auf die Erfahrung des Faktums des wirklichen Sinns*, die das denkende Individuum in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit macht, zu verstehen ist. In der Anerkennung dieses Faktums des Sinns wird die Differenz der Theoria in der „Weisheit“ zur Theoria des „Absoluten“ deutlich, denn das Faktum des wirklichen Sinns setzt die in den Kate-

gorien der Revolte errungene Anerkennung des Standpunkts des situierten Individuums – als dem Wofür des faktischen Sinns – voraus.

Der Anschein einer Reprise des „Absoluten“ in Gestalt einer identitätstheoretischen Reduktion der Wirklichkeit auf den Diskurs löst sich vollends auf, wenn der mit dem Übergang zur „Weisheit“ einhergehende paradoxe Bezug auf ein „Außerhalb“ des Diskurses mitbedacht wird: „Wenn die Weisheit existiert, dann findet sie sich außerhalb der Philosophie.“ (LP 433) Die Erfahrung der Weisheit hat in diesem Sinne einen *ekstatischen* Charakter: *Im Diskurs* wird dasjenige erfahren, was den Diskurs übersteigt und ihn darin zugleich ermöglicht. Die Erfahrung der Weisheit weist den Gedanken aus, dass die Einheit von Diskurs und Wirklichkeit nicht vom Diskurs gestiftet ist, sondern von der den Diskurs übertreffenden Wirklichkeit. Nicht die Wirklichkeit gehört in den Diskurs, sondern der Diskurs gehört in die Wirklichkeit. Weisheit heißt daher nicht lediglich, sich das Leben in der Gegenwart des Denkens einzurichten, sich im formalen Sinn konkret zu machen, sondern bedeutet darüber hinaus, eine ekstatische Erfahrung im und mit dem Denken zu machen. Es ist nämlich nicht das Denken, das in sich einen lebbareren Eigenraum der Gegenwart aufspannt, sondern im Denken öffnet sich – im Ereignis der Weisheit – der Raum der Gegenwart, dem es selbst immer schon angehört. Die die Weisheit auszeichnende Paradoxie besteht also formal darin, dass das Umfassende im Enthaltenen enthalten ist. Der Schritt vom „Sinn“ zur „Weisheit“ führt demnach vom *Denken des Enthaltenseins des Enthaltenen* (der gedachte Sinn) zur *Erfahrung des Umfassendseins des Enthaltenen* (der im Denken wirkliche Sinn).

Vor diesem Hintergrund scheint es möglich, die „Weisheit“ als eine *zweite Schematisierung* zu verstehen, die die erste Schematisierung des „Sinns“ vervollständigt. Anders als in der Kategorie des „Sinns“ spricht Weil in der Erläuterung der Kategorie der „Weisheit“ zwar selbst nicht von einem „Schema“, doch er formuliert denselben Gedanken einer formalen Reprise, der bereits die Einführung des Schema-Gedankens im „Sinn“ begleitet hatte: „[...] der Ausdruck Weisheit nimmt auf diese Weise eine Bedeutung an, in Beziehung auf welchen sich die konkreten Bedeutungen unter den anderen Kategorien als Reprisen offenbaren, mit dem genauen und speziellen Charakter, den die Reprisen des *Sinns* hatten.“ (LP 437)¹ Dass alle konkreten Kategorien/Einstellungen als Reprisen der „Weisheit“ aufgefasst werden können, bedeutet umgekehrt, dass in der Erfahrung der Weisheit die bildende Mitte, die gemeinsame Wurzel von Kategorien und Einstellungen, zum Ausdruck kommt, die das Medium für die Schematisierung der Einstellungen zu Kategorien bildet. Während aber in der Kategorie des „Sinns“ die Schematisierung „von oben“, im Ausgang von der Kategorie, gedacht wurde, indem alle Einstellungen als Formen des Sinns schematisiert wurden, scheint in der „Weisheit“ eine Schematisierung „von unten“, im Ausgang

¹ Zum Gedanken der Reprise des „Sinns“ vgl. LP 430.

von der Einstellung, stattzufinden: Der gelebte Sinn selbst schematisiert sich in den Kategorien als Formen des Sinns, d.h. die Form des Sinns (1. Schema) *gehört in den Sinn selbst* (2. Schema). Dieser Gedanke klingt bei Weil an, wenn er notiert: „Die Philosophie besitzt ihren Sinn (oder verzichtet auf ihren Sinn) *in* der Weisheit.“ (LP 434; Hervorheb. P.G.) Der Sinn des Diskurses schematisiert sich auf dem Boden der Erfahrung der Weisheit, d.h. im Sinn selbst. Erst in der „Weisheit“ erscheint also das vollständige Bild der Schematisierung des Sinns, von der die *Logik der Philosophie* in ihrem spekulativen Grundgedanken handelt. Dieser Gedanke, dessen Schwierigkeit vor allem in der ausständigen Verhältnisbestimmung zwischen dem einheitsbildenden Sinn selbst und der faktischen, durch einen Hiatus geprägten Erfahrung von Sinn in der „Weisheit“ beruht, wird später über den hermeneutischen Umweg des kantischen Schema-Problems wieder aufgenommen (*siehe unten Seite 366ff.*).

Der oben genannte paradoxe Bezug des Diskurses auf das ihm Äußere, der die Erfahrung der „Weisheit“ prägt, bildet nicht nur den Ansatz, um eine vertiefte (zweite) Schematisierung des Sinns zu denken, sondern erlaubt auch ein Verständnis der notwendigen Zirkelstruktur des philosophischen Systems, ohne einen performativen Systemsinn – gemäß dem die *Logik der Philosophie* kein System der Philosophie in Gestalt eines geschlossenen Zirkels von Kategorien mehr sein könnte – in Anspruch nehmen zu müssen. Das Systemproblem besteht darin, dass die letzte Kategorie zur ersten Kategorie zurückführen können muss, dass also im Falle der *Logik der Philosophie* die „Weisheit“ zur „Wahrheit“ zurückkehren können muss (vgl. LP 439).

Das Schlüsselwort, dass Weil für die Lösung dieses Problems am Schluss seiner *Logik der Philosophie* bietet, lautet „Offenheit“ (vgl. LP 439–442). Die „Weisheit“ ist das Ereignis der ursprünglichen Freiheit, d.h. der *Offenheit für* das, was in Wahrheit ist: „Der Weise [...] ist offen; im Wissen, dass er den Zirkel des Diskurses in den Einstellungen, den Zirkel der Situationen in der Wirklichkeit des Diskurses durchlaufen hat, nimmt er jede Sache in ihrer Wahrheit hin [...].“ (LP 442) In der Offenheit stimmen Freiheit und Wahrheit zusammen, ohne zu verschmelzen: „Dies ist die tiefste Dualität des Diskurses, eine Dualität, die sich immer versöhnt, aber niemals versöhnt ist, außer im Schweigen.“ (LP 442) Die Freiheit, die der „Weisheit“ zugehört, ist daher kein Vermögen, einen eröffnenden, willkürlichen Akt zu setzen, wie er am performativen Beginn mit der „Wahrheit“ erschien (*siehe oben Seite 191ff.*). Die Rückkehr zur „Wahrheit“, die die „Weisheit“ vollzieht, ist daher *keine Rückkehr zum performativen Beginn mit der Kategorie der „Wahrheit“*, sondern *eine Rückkehr zum absoluten Beginn in der Einstellung der „Wahrheit“* – denn nur auf diese Weise schließt sich der Systemzirkel. Damit zeigt sich die Freiheit, die zu Beginn als performativer Akt erschienen war, nach der vollendeten Reflexion als ursprüngliche Offenheit, die nur in einem abgeleiteten Sinne als Akt vollzogen werden kann: als möglicher Akt der *Schließung* der ursprünglichen Offenheit (in den Modi der Verweigerung) oder als möglicher Akt der *Wiedereröffnung* der

verschlossenen ursprünglichen Offenheit. Die finalen Kategorien der *Logik der Philosophie* können im Sinne dieser Wiedereröffnung im Gesamtzusammenhang als Kategorien des *Wiederbeginns* gedeutet werden.¹ In ihnen holt sich etwas Ursprüngliches, das verschlossen wurde, zurück. In der „Weisheit“ zeigt sich, dass der Beginn in der Wahrheit immer schon nur als ein Wieder-Beginn möglich gewesen ist: als Freiwerden durch und für die Wahrheit, als Antwort auf eine ursprüngliche, anfängliche Offenheit.

In den folgenden Abschnitten (d) bis (f) wird nun das, was in den abschließenden philosophischen Kategorien des „Sinns“ und der „Weisheit“ systemimmanent herausgearbeitet wurde, in systematischer Absicht auf das Problem der architektonischen Gestalt einer Ersten Philosophie zugespitzt.

d) „Sinn“ und „Weisheit“ im Rahmen der Ersten Philosophie²

α) Vom ontologischen „Sein“ zum protoontologischen „Sinn“

Metaphysik (*metaphysica generalis*), als die traditionelle Gestalt der Ersten Philosophie, fragt nach dem Seienden als Seienden. Den Charakter einer „Grund- und Gesamtwissenschaft“³ verdankt die Metaphysik der Eigenart des Seinsbegriffs. Ein empirischer Begriff wird so gebildet, dass von den konkreten Differenzen, die zwischen den Dingen herrschen, die unter einen gemeinsamen Begriff gebracht werden sollen, abstrahiert wird, um derart eine Allgemeinheit aussagen zu können. Im Falle der empirischen Begriffsbildung gilt deshalb: Je allgemeiner ein Begriff, desto abstrakter, desto inhaltsleerer. Im Gegensatz dazu hat der Begriff des Seins die Eigentümlichkeit an sich, dass seine allumfassende Allgemeinheit keiner Abstraktion geschuldet sein kann: Mit dem Begriff „Sein“ wird nicht eine Einheit ausgesagt, die von allen Differenzen zwischen den Seienden abstrahierend absieht, denn auch die Differenzen zwischen den Seienden bzw. das „ineffable“ Individuum fallen unter den Begriff des Seins. Als allumfassende Einheit kann der Seinsbegriff nichts abstrahierend ausschließen. Deshalb drückt der Seinsbegriff nicht eine abstrakte, sondern eine *konkrete Allgemeinheit* aus: Er meint nicht etwas Spezifisches am Seienden (etwa sein bloßes Der-Fall-sein bzw. sein Dass-sein im Unterschied zum Was-sein), sondern das jeweilige Seiende in seiner Gänze als solches. Die Einheit, die der Seinsbegriff bezeichnet, ist also eine Einheit, die nicht abstrahierend von den Differenzen absieht, sondern sie notwendig mit einschließt.⁴

¹ Vgl. LP 434: „[...] die formale Kategorie des Sinns etabliert die Philosophie als das, was immer schon ist und immer wiederzubeginnen ist.“

² Dies ist eine gekürzte und stark verbesserte Fassung von Oberhofer 2008 (= Gaitsch 2008).

³ Coreth 1994, 20.

⁴ Vgl. Weissmahr 1991, 89ff.

Diese der metaphysischen Tradition verpflichtete Logik des Seinsbegriffs kann noch weiter entfaltet werden. Der Seinsbegriff ist *transzendental*, da er der empirischen Begriffsbildung als Ermöglichungsbedingung voraus liegt. Denn um aus der empirisch begegnenden Mannigfaltigkeit begriffliche Einheiten abstrahieren zu können, muss ich zuvor wissen, wie empirische Mannigfaltigkeit und begriffliche Einheit aufeinander bezogen werden können. Der Seinsbegriff bezeichnet nun genau dieses apriorische Wissen um die in sich differenzierte Totalität, innerhalb derer allererst begriffliche Bestimmungen des empirisch Gegebenen statthaben können. Mit „Sein“ verfüge ich also über einen Begriff, der mich die in sich differenzierte, allumfassende Einheit benennen lässt, sodass ich innerhalb dieses *ursprünglich analogen Feldes* reine Einheiten (von den Differenzen abstrahierende Begriffe) und, komplementär dazu, reine Differenzen, die sich der begrifflichen Einheitsbildung nicht fügen, bilden kann. Jedoch können diese Einheiten und Differenzen niemals so rein sein, dass sie den analogen Grund, auf dem sie ruhen, jemals abschütteln könnten. Denn jede begriffliche Einheit ist bezogen auf eine Vielheit, innerhalb derer sie allererst die Einheit abstrahierend erblickt, und jede Differenzierung muss doch noch voraussetzen, dass das Differente wenigstens darin noch übereinkommt, ein Seiendes zu sein. Mit „Sein“ verfüge ich also über einen Begriff, der mich die allumfassende Einheit und zugleich die Differenzen darin sehen lässt, wodurch Erkenntnis als die allgemeine Bestimmung von Einzelem möglich wird.

Der angesprochene transzendente Charakter des Seinsbegriffs bedeutet jedoch keine Unabhängigkeit von aller empirischen Erfahrung. Die Rede von „Sein“ erhält ihre Legitimität ja dadurch, dass vom Seienden als Seienden gesprochen werden kann. Die Rede von Transzendentalität meint also nicht etwa, dass der Begriff des Seins das Seiende seinem Dasein nach hervorbringt, sondern nur dies, dass ich, um ein empirisch Gegebenes *als (so und so) Seiendes* zu verstehen, auf ein transzendentes Verständnis von „Sein“ angewiesen bin. Dieses Verständnis ist in Hinblick auf jedes empirische Verständnis ein *Vorverständnis*. In Rücksicht darauf, dass „Sein“ immer das Sein eines empirisch begegnenden Seienden meint, wird die bloß formale Analogie-Struktur des Seinsbegriffs überschritten. Denn um zu einem Verständnis des Seins des Seienden zu werden, muss der Seinsbegriff im Sinne eines inhaltlichen Vorverständnisses *entworfen* werden. Der nicht-formale Seinsbegriff trägt also einen Entwurfscharakter an sich, der sich nicht vom empirisch Gegebenen in seiner bloßen Gegebenheit ableiten lässt. Es handelt sich um einen Entwurf des Seins des Seienden aus dem „Nichts“. Die ontologische Frage zeigt aber auf diese Weise trotz ihres allgemeinen und fundamentalen Charakters eine eigentümliche Begrenzung. Denn das Seinsverständnis in seinem Entwurfscharakter kann nicht mehr mittels des Seinsbegriffs erläutert werden. Der Entwurf des Seins selbst ist nicht mehr Thema einer Philosophie des Seins des Seienden.

Hier ist der Einsatz für eine philosophisch-terminologische Verwendungsweise des Begriffs „Sinn“. Der Seinsbegriff vermag zwar die analoge Einheit des Seienden formal zu bezeichnen, jedoch nicht den inhaltlichen Entwurf eines Verständnisses von Sein. Die nicht mehr nur formale, sondern inhaltliche Bildung des Seinsbegriffs als Entwurf eines Seinsverständnisses kann mittels des Sinnbegriffs thematisiert werden. Die Grundfrage der Ersten Philosophie wandelt sich so von der Frage nach dem Sein des Seienden zur Frage nach dem Sinn des Seins selbst.

Mit der Umgestaltung der Ersten Philosophie rund um den Sinnbegriff lassen sich folgende Aspekte verknüpfen: (1) Eine Reflexion auf die Geschichte der Ersten Philosophie, wie sie exemplarisch von Heidegger instituiert wurde, enthüllt den faktischen geschichtlichen Wandel des Seinsverständnisses. Die Erste Philosophie ist somit in einer eigentümlichen Geschichte des Seins verankert. Diese *Geschichtlichkeit des Seins* hat der philosophische Sinnbegriff zu reflektieren.

(2) Die Geschichtlichkeit des Seinsentwurfs beruht faktisch auf einer *irreduziblen Pluralität* der Seinsentwürfe. Das empirisch Gegebene kann in einem vielfältigen Sinn als Seiendes entworfen werden, wobei die vielfältigen Seinsentwürfe zwar jeweils auf empirische Erfüllung angelegt sind, ohne dass jedoch zwischen ihnen in Hinblick auf Richtigkeit eine empirische Entscheidung herbeigeführt werden kann, denn als transzendente Grundentwürfe von „Sein“ eröffnen sie allererst die vielfältigen Felder möglicher Übereinstimmungen im Sinne der Adäquationstheorie der Wahrheit. Der philosophische Sinnbegriff hat in dieser Konstellation die Funktion, die Einheit der irreduziblen Seinsentwürfe formal zu bezeichnen: Alle Seinsentwürfe werden im Medium des Sinns gebildet. Dabei zeigt sich der Sinnbegriff als ebenso analog wie der Seinsbegriff: Alle Seinsentwürfe kommen darin überein und unterscheiden sich zugleich darin, dass sie eine bestimmte Form von Sinn entfalten. „Sinn“ ist ein analog-formaler Begriff für den Entwurfscharakter des Seins.

(3) Die eigentümliche Geschichtlichkeit der Seinsentwürfe trägt schließlich einen Aspekt in sich, der sich als *Ereignischarakter* bzw. in Relation auf das endliche Subjekt des entwerfenden Denkens: als *Antwortcharakter* des Entwurfs explizieren lässt. Wenn man mit Fink „das Denken in der Bewegtheitsform des Entwurfs“ betrachtet als „die originäre Weise, wie dem Menschen das Sein ‚aufgeht‘“¹, dann ist diese Entwurfsrolle der denkenden Subjektivität nicht als Gründungsinstanz des Entwurfs zu verstehen, da sich das Subjekt im denkenden Entwerfen eines Seinsverständnisses als responsiv erfährt.² Das empirisch Gegebene zeigt sich als so und so Seiendes, sodass der philosophische Seinsentwurf als Antwort auf dieses spezifische Sich-Zeigen des Gegebenen verstanden werden muss, als Antwort nicht auf das Gegebene selbst, sondern auf das – weder auf das „Subjekt“ noch auf das „Objekt“ zu reduzierende – spezifische Sich-Zeigen, das

¹ Fink 2004, 137.

² Zum Begriff der Responsivität vgl. Waldenfels 2006a, 56ff.

als „Ereignis“ bezeichnet werden kann. Der philosophische Sinnbegriff verweist also nicht nur auf die Entwurfsrolle der menschlichen endlichen Subjektivität, sondern außerdem zugleich auf den Ereignischarakter des jeweiligen Seinsverständnisses.

Diese gleichsam terminologische Einführung eines philosophischen Sinnbegriffs auf dem Wege einer formalen Reflexion auf die Begriffe „Sein“ und „Sinn“ hat den Nutzen, den Sinnbegriff von der quasi natürlichen Vorstellung einer dem Sein bloß nachträglichen subjektiven Projektion auf das „Gegebene“ zu reinigen. Außerdem musste die These vom „Sinn“ als dem Grundbegriff einer Ersten Philosophie anfangs den Verdacht erwecken, das Produkt einer typisch neuzeitlichen Wende zum Subjekt zu sein: Gewiss lässt sich alles, was ist, in einer nachträglichen Bearbeitung jeweils als eine bestimmte Form von Sinngegebenheit für das Subjekt auffassen, aber dies betrifft nicht das ursprüngliche Phänomen in seinem Sein. Um diesem Verdacht entgegenzutreten, war es hilfreich, den *protoontologischen* Status des philosophischen Sinnbegriffs herauszustellen.

β) Die philosophiologische Kategorie des „Sinns“ als Grundbegriff der Ersten Philosophie

„Sinn“ kann nicht als metaphysische Kategorie im aristotelischen Sinne fungieren, denn als formaler Begriff für das Seinsverständnis ist dieser Begriff nicht dazu geeignet, die wissenschaftliche Analyse des Seienden anzuleiten. Denn metaphysische Kategorien sind gemäß Weil „in ihrem Gebrauch wesentlich wissenschaftlich“ (LP 146), sodass sich die Metaphysik in ihrer Gründungs- und Leitfunktion nicht als Erste Philosophie, sondern als *Erste Wissenschaft* etabliert. Die von der Metaphysik ausgearbeiteten Kategorien leiten nicht die Metaphysik selbst an (vgl. LP 146f.), d.h. der den metaphysischen (erstwissenschaftlichen) Kategorien zugrunde liegende Seinsentwurf ist nicht selbst ein Thema der Metaphysik.

Angeichts dieses Defizits der Metaphysik in ihrem Selbstverständnis erscheint es angemessen, von *philosophischen* Kategorien (im Unterschied zu *metaphysischen* Kategorien) zu sprechen, in denen die jeweiligen Seinsentwürfe, die die Metaphysik selbst anleiten, zur Sprache gebracht werden. So lässt sich Weils Idee einer Logik der Philosophie als *Projekt einer Ersten Philosophie* verstehen: Eine gewandelte *Erste Philosophie* muss in Gestalt eines formalen Sinnentwurfs von philosophischen Kategorien, also in Gestalt einer „Logik der Philosophie“, die geschichtlich ereignete irreduzible Pluralität der Seinsentwürfe entfalten, anstatt sich im Selbstverständnis einer *Ersten Wissenschaft* nur dem Sein des Seienden zuzuwenden.

Auf diese Weise klärt sich der kategoriale Status des „Sinns“: Er fungiert nicht als metaphysische Kategorie, er ist aber auch nicht *die* philosophische Kategorie als die Ausarbeitung desjenigen Seinsverständnisses, das den metaphysischen Kategorien transzendental zugrunde liegt – dies widerspräche der angezeigten irreduziblen Pluralität von Seinsentwürfen und dem damit

einhergehenden formal-analogen Charakter des Sinnbegriffs. Im philosophischen Begriff des Sinns drückt sich nicht selbst ein Seinsentwurf (bzw. der Seinsentwurf schlechthin) aus. In ihm wird bloß die irreduzible Pluralität der geschichtlich-konkreten Seinsentwürfe formal-reflexiv in ihrer Einheit gefasst. „Sinn“ ist also keine konkrete philosophische Kategorie, sondern die formale „Kategorie der Philosophie“ (LP 419), die Kategorie, in der die Philosophie (als Logik der Philosophie) sich selbst versteht (vgl. LP 420), somit die „Kategorie der Kategorien“ (LP 423). Als so verstandene Kategorie ist „Sinn“ kein transzendentalphilosophischer Begriff für das Sein des Seienden, sondern ein philosophiologischer Begriff für die Seinsentwürfe. Die Erste Philosophie erscheint somit nicht mehr als Grundwissenschaft, sondern als eigentümliche „Wissenschaft des Sinns“ (LP 420), die es sich zur Aufgabe macht, die irreduziblen Seinsentwürfe im Medium des Sinns zu sammeln und zu entfalten.

An diesem Punkt kann sich eine grundlegende kritische Frage stellen: Ist „Sinn“ als Kategorie *der Philosophie* noch eine *philosophische* Kategorie? Offenbar nicht, wenn unter einer „philosophischen Kategorie“ ein konkreter Seinsentwurf verstanden wird. Was berechtigt es aber, die konkreten Seinsentwürfe und den formalen Sinnbegriff unter den gemeinsamen Titel „Kategorie“ zu bringen? Hinter dieser Frage verbirgt sich der fundamentale Verdacht, dass sich die ‚anarchischen‘ irreduziblen Seinsentwürfe gar nicht als „Kategorien“ und damit als Ordnungsstationen einer „Logik“ der Philosophie auffassen lassen. Beruht die Rede von einer „Kategorie der Kategorien“, die die irreduziblen Seinsentwürfe *umfasst*, nicht auf einer transzendentalen Illusion, in der die inkommensurable Differenz zwischen Seinsentwürfen und Sinnbegriff durch die Unterscheidung zwischen konkreten und formalen Kategorien nivelliert wird?

Um den Charakter des „Sinns“ als *formaler philosophischer* Kategorie angesichts dieses Verdachts zu rechtfertigen, ist es nötig, die Rolle der „Einstellung“ in der *Logik der Philosophie* zu berücksichtigen. Eine konkrete philosophische Kategorie ist dadurch bestimmt, dass sie eine ebenso irreduzible Einstellung zur Sprache bringt. Das Verhältnis zwischen Einstellung und Kategorie ist nicht aufhebbar, d.h. die Grundbewegung der *Logik der Philosophie* ist nicht die hegelsche „Selbstbewegung des Begriffs“: „[...] die Kategorie kann nicht gedacht werden, bevor nicht die Einstellung, die sich in ihr denkt, existiert: sie [die Kategorie] fällt nicht vom Himmel, und sie ist auch nicht das Produkt einer ‚logischen Imagination‘ oder das Werk eines ‚Genies‘ [...], die Kategorie muss also ein Geburtsdatum haben.“ (LP 428) Die Rolle der Einstellung ist es, den geschichtlichen Ereignischarakter eines Seinsentwurfs auszudrücken, ein Aspekt, der durch das begriffliche Zur-Sprache-bringen der Kategorie leicht verdeckt wird. Der Seinsentwurf ist nur als *Kategorie einer Einstellung* eine philosophische Kategorie. Eine Logik der Philosophie als der Versuch, die Seinsentwürfe in einer Ersten Philosophie als philosophische Kategorien zu fassen, kommt also architektonisch nicht umhin, von der Dualität zwischen „Kategorie“ und „Einstel-

lung“ als ihren formalen Grundbegriffen auszugehen und die darin waltende unaufhebbare Differenz philosophisch auszulegen.

Durch diese Rechtfertigung des Begriffspaares „Kategorie“ und „Einstellung“ in Hinblick auf die Eigentümlichkeit des Seinsentwurfs kann nun die Möglichkeit einer formalen philosophischen Kategorie, die die konkreten Seinsentwürfe umfängt, gerechtfertigt werden. Denn die irreduziblen Seinsentwürfe lassen sich *in der Ersten Philosophie* als Kategorien von Einstellungen zur Sprache bringen. Die Kategorie der Philosophie wäre demnach der *Ort*, an dem dieses vielfältige *Als-Kategorie-zur-Sprache-bringen* geschieht, d.h. eine Kategorie, die nicht selbst wiederum eine bestimmte Einstellung zur Sprache bringt, sondern als formale „Kategorie der Kategorien“, als „Kategorie ohne Einstellung“ (LP 419) fungiert. Diese formale Kategorie der konkreten Kategorien ist nichts anderes als das kategoriale Zur-Sprache-bringen selbst, d.h. der „Sinn“ als die „formale Bestimmung der Sprache“ (LP 420).

Als formale Kategorie erschleicht sich der „Sinn“ nicht den „absoluten Sinn“ als einen eigenen Seinsentwurf, der die Wahrheit aller Seinsentwürfe bildete. Man kann jedoch davon sprechen, dass – in Analogie zu den konkreten Kategorien, denen bestimmte Einstellungen entsprechen – der Kategorie des „Sinns“ *die Sprache* als eine *Quasi-Einstellung* korrespondiert.¹ Denn „Sinn“ ist nicht nur eine formale Kategorie, sondern als Sprache („das, worin sich der Sinn bildet“ (LP 420)) zugleich der Ort, an dem das Werden der Kategorien geschieht. Die Sprache wird dergestalt als „Grundtatsache“ (LP 420) erfahren. Im kategorialen Zur-Sprache-bringen der Seinsentwürfe durch eine Logik der Philosophie wird also zuletzt das Zur-Sprache-bringen selbst eigens erfahren. Diese formale Erfahrung der Sprache eröffnet keine eigene Einstellung² und keinen übergeordneten Seinsentwurf: „Die Sprache als letzte Tatsache dispensiert so wenig von der Anstrengung des Denkens, dass sie sich im Gegenteil in ihrem eigentlichen Charakter erst am Ende dieser Anstrengung zeigt [...]. Es gibt nicht *die Sprache*: jedes ‚es gibt‘ wird für den Menschen in der Sprache [...]. Man kann nicht in *die Sprache* springen, um wie durch einen magischen Akt im Allgemeinen oder in der Gegenwart zu landen; es wäre leichter, über seinen eigenen Schatten zu springen.“ (LP 420)

Trotz der Formalität dieser Erfahrung der Sprache in der Kategorie des „Sinns“ lässt sich das, was hier Sprache heißt, noch näher erläutern. „Sprache“ wurde hier eingeführt als das Zur-Sprache-bringen selbst und meint so die „spontane Schöpfung“, in der sich der konkrete Sinn der Seinsentwürfe bildet: „Die Sprache ist jenseits von allem, was ist: sie ist Spontaneität, Schöpfung, sie *ist* wesentlich das, was nicht ist [...], weil sie vor allem das ist, was offenbar macht. Mit einem Wort, der Mensch ist Poet bevor er Philosoph ist, und nachdem er es gewesen ist.“ (LP 421) Die

¹ Vgl. Kirscher 1989, 360.

² „[...] es wäre ein Widersinn, von einer Einstellung der Sprache zu sprechen.“ (LP 420)

Sprache wird erfahren als „Fundamentalpoesie“ (LP 422), in der sich die irreduzible Vielfalt des konkreten Sinns bildet, den der Philosoph in seinem Diskurs als „Wissenschaft des Sinns“ (LP 420) formal zur Einheit bringt.

Durch den Sinnbegriff, aufgefasst als formale philosophische Kategorie, konstituiert sich die Philosophie also als eine formale Wissenschaft des konkreten Sinns. Mit der Unterscheidung zwischen formaler und konkreter Kategorie bzw. zwischen formalem und konkretem Sinn hat sich nun zwar die Möglichkeit ergeben, eine grundlegende erstphilosophische Kategorie des „Sinns“ zu denken, ohne sich zugleich einen bestimmten (absoluten) Sinn qua Seinsentwurf transzendental zu erschleichen. Jedoch bleibt die *Formalität* des „Sinns“ zweideutig: Einerseits erscheint der „Sinn“ als gleichsam konstruktivistische Form, mit der die Wissenschaft des Sinns die chaotische Materie strukturiert.¹ Andererseits liegt in der Grundtatsache der Sprache die fundamentalpoetische Erfahrung einer konkreten Sinnbildung beschlossen, in der der Sinn gerade nicht als konstruktivistische *leere Form*, sondern als *Überfülle* fungiert. Deshalb stellt sich die folgende Grundfrage: Konstruiert die Wissenschaft des Sinns durch den Gebrauch der Form des „Sinns“ den konkreten Sinn *oder* verweist diese Form auf ein Ursprungsgeschehen, das jeder möglichen Unterscheidung zwischen Form und Inhalt, Form und Materie zugrunde liegt?

In einer gewissen Hinsicht lassen sich alle konkreten Kategorien bzw. Seinsentwürfe als „Reprisen“ des „Sinns“ auffassen (vgl. LP 430). Diese Möglichkeit, von allen konkreten Kategorien als Reprisen des Sinns zu sprechen, ist nicht zufällig, denn „Sinn“ sagt als Kategorie der Kategorien nicht nur die formal konstruierte, sondern auch die tatsächliche Einheit der Kategorien im Medium der sprachlichen Sinnbildung aus. Die Rolle der Sprache als Grundtatsache deutet also bereits an, dass „Sinn“ nicht nur das Produkt einer Abstraktion von den inhaltlichen Seinsentwürfen sein kann, gleichsam eine abstrakte Konstruktionsform, mittels derer die Wissenschaft des Sinns das Konkrete als sinnhaft konstruiert. Die Pointe ist dagegen, dass die Wissenschaft des Sinns gegenüber der konkreten Sinnbildung und Sinnoffenbarung in der Fundamentalpoesie immer schon zu spät kommt. Entgegen der neukantianischen Interpretationstendenz, die Formalität des Sinnbegriffs als Schranke für jede weitergehende (proto-)ontologische Bemühung zu verstehen, schlage ich deshalb vor, die *Form des Sinnes* – über ihre Funktion als abstrakten Grundbegriff einer Ersten Wissenschaft des Sinns hinausweisend – als die *Anzeige eines protoontologischen Grundphänomens* aufzufassen. Dieses phänomenologische Weiterfragen nach dem *Sinn selbst* (nicht nach dem absoluten Sinn) findet einen Anhalt bei Weil selbst, insofern seine *Logik der Philosophie* nicht mit der Kategorie des „Sinns“ schließt.

¹ Vgl. Diese konstruktivistisch-neukantianischen Tendenzen in der Rezeption der *Logik der Philosophie* werden in der vorliegenden Arbeit exemplarisch anhand der Relektüre Kirschers behandelt (vgl. z.B. Kirscher 1989, 367f., 391f.).

γ) Die phänomenale Ausweisung der erstphilosophischen Form des Sinns in der „Weisheit“

Hinter dem philosophischen Gebrauch des Sinnbegriffs als formaler Kategorie verbirgt sich ein Phänomen, dass sich erst in der letzten Kategorie der *Logik der Philosophie* zeigt, denn in der „Weisheit“ wird die *Form des Sinns* zum Phänomen. Der Übergang zur Kategorie der „Weisheit“ bedeutet damit gewissermaßen eine ‚Kehre‘ innerhalb der *Logik der Philosophie*. Der Sinn zeigt sich nun nicht mehr nur als eine leere und abstrakte Form der Wissenschaft, die sich erst im Konkreten erfüllen muss. In der „Weisheit“ kommt das immer schon gegenwärtige (verbale) *Wesen* des Sinns zum Vorschein. Wenn der „Sinn“ der „formale Charakter der Sprache“ (LP 420) ist, dann handelt es sich in der „Weisheit“ um die *konkrete Erfahrung des Formalen als Formalen* (vgl. LP 435).

In der Kategorie des „Sinns“ versteht sich der philosophische *Diskurs* als „Erbe der leeren Form des Sinns“ (LP 423), für die das Ereignis des konkreten Sinns in der *Sprache* als Sinn bildender Fundamentalpoesie schon vergangen ist. Die so verstandene Sprache erscheint dem Diskurs als *Quelle* des Diskurses, aber derart, dass sich dem Diskurs die „konkrete Gegenwart“ (LP 437) der Poesie als das *abwesende* Andere seiner selbst zeigt, das im Sinnbegriff nur mehr formal anwesend ist. Genau an diesem Punkt ist die Kehre der „Weisheit“ festzumachen: „[...] der Sinn befreit nur das Konkrete der Poesie; von ihm zu verlangen, sich in der Gegenwärtigkeit des formalen Denkens konkret zu machen, ist gerade der Übergang vom Sinn zur Weisheit [...]“ (LP 437) Die „Weisheit“ besteht also darin, dass im Denken der Form des Sinnes sich eine konkrete Erfahrung der Gegenwart als Anwesen des Abwesens bekundet. Die Form des Sinns ist nicht die Entleerung des Konkreten, die Negation der Sprache durch den Diskurs, sondern das Wesen der Sprache *im* Diskurs, die Quelle der Sinnbildung als Worin jedes Diskurses: „Das Denken der Gegenwart ist in sich selbst die Gegenwart im Denken, und das als formal gedachte Formale offenbart sich in seiner Reinheit als konkrete Gegenwart, die nicht gedacht würde, wenn sie nicht wäre. Was geklärt werden muss, das ist die Seinsweise der Präsenz [...] in der Weisheit.“ (LP 435) Der Diskurs ist deshalb keine Konstruktion von Sinn, sondern Ort der „Offenbarung des Sinns“ (LP 436).

Wie bereits gesehen, beschreibt Weil das Verhältnis zum sich offenbarenden Sinn als eine *Theoria* im antiken Sinne: als ein Leben „in der Schau des Sinns“ (LP 436), als eine Erfahrung des „sinnhaften Ganzen“ (EC I, 323), als eine Erfahrung des *Kosmos* (vgl. PK 100). Man kann sich allerdings fragen, ob die Erfahrung der Zusammenstimmung von sinnbildender Sprache und sinnausarbeitendem Diskurs adäquat als *Theoria* aufzufassen ist. Der philosophische Diskurs ist zwar nicht als sinnkonstruierender, sondern vielmehr als antwortender Diskurs erfasst, aber es besteht dabei doch noch die Gefahr, den Diskurs als Antwort auf einen von der Wirklichkeit *schon fertig gebildeten* Sinn zu verstehen. In Frage steht also, inwieweit sich Weils Unterscheidung zwischen poetischer Sinnbildung und ‚weisheitlicher‘ Offenbarung eines schon fertig gebildeten

Sinns tatsächlich aufrechterhalten lässt (vgl. LP 436). Denn die Erfahrung des ‚Sinns selbst‘ in der philosophischen „Weisheit“ ist doch nicht die Erfahrung eines fertig gebildeten – und insofern der Theoria zugänglichen – Sinns, sondern die *Erfahrung des sich im Diskurs bildenden Sinns*. Dieser im ‚discurrere‘, im Hin- und Herlaufen des Denkens sich bildende Sinn kann jedoch nicht zum Gegenstand einer Theoria werden.

Wie kann dann aber der ‚Sinn selbst‘, wenn er nichts anderes als „formale“ Sinnbildung ist, selbst zum Phänomen werden? Die Frage nach dem *Sinn selbst* ist phänomenologisch zuerst die Frage nach dem geeigneten ‚Design‘ der phänomenologischen Reduktion: Welche Gestalt muss die Reduktion annehmen, um das in der Kategorie des „Sinns“ formal Angezeigte als Phänomen zum Erscheinen zu bringen? Eine husserlsche Reduktion auf den Sinn des Gegebenen ist für diesen Zweck offenbar unzulänglich, zudem bestünde in diesem ‚Design‘ die idealistische Tendenz, das transzendente Subjekt als Quelle des Sinns aufzufassen. Eine sich an Heidegger und Marion orientierende phänomenologische Reduktion auf das „Es gibt“ bzw. auf die „Gegebenheit (*donation*)“ des sich ereignenden Sinns würde eine Radikalisierung bedeuten, in der der Sinn global als „Ereignis“ erschiene.¹ Dieser Konzeptualisierung entspräche bei Weil die in der Kategorie der „Weisheit“ thematisierte „Offenbarung des Sinns“. Darüber hinaus könnte es aber möglich sein, mit Richirs „hyperbolisch-phänomenologischer Epoché“², die das Feld einer Phänomenologie der *Sinnbildung* erschließt, sozusagen in die phänomenologische Mikrostruktur des Ereignisses einzudringen, um das Sich-ereignen selbst, d.h. den Sinn selbst in seinem Sich-bilden, zum Ausdruck zu bringen. Hyperbolisch ist diese phänomenologische Epoché unter anderem deswegen, weil sie das Subjekt als Angelpunkt (als *subiectum*) des Sinns einklammert, um die „Selbstheit der Sinnregungen“³ zu erreichen.

Ohne an dieser Stelle Richirs Phänomenologie der Sinnbildung im Detail nachvollziehen zu können, soll stattdessen nur deren Grundidee in den Kontext einer Ersten Philosophie des Sinns versetzt werden, um programmatisch für ein vertieftes Verständnis des Ereignischarakters des Sinns den Blick zu öffnen. Die Grundfrage betrifft das Verhältnis zwischen antwortendem Diskurs und fundamentalpoetischem Wesen der Sprache:⁴ Antwortet die Antwort auf das Ereignis des Sinns oder ereignet sich die Bildung des Sinns gerade im Antworten? Mit Richir lässt sich das Gefragte als eine dem Sinn selbst inadäquate Alternative herausstellen. Denn ein „symbolisches Sprachsystem“, d.h. ein kohärenter Diskurs, verlässt mit seiner Stiftung nicht das phänomenologische Feld der Sinnbildung in der „fungierenden Sprache“. Das *sich bildende* Sprachsystem nimmt

¹ Vgl. Heidegger 2007 und Marion 1998.

² Richir 2000, 111.

³ Richir 2001, 346.

⁴ In Heideggers Sprachdenken entspricht dem das Verhältnis zwischen menschlichem „hörendem“ Entsprechen und der als „Sage“ sprechenden Sprache selbst (vgl. Heidegger 2001b, 253ff.).

also weiterhin am Ereignis der Sinnbildung teil.¹ Aufgrund seiner „unaufhebbaren Schieflage gegenüber sich selbst“² verwandelt sich der sich bildende Sinn nicht in eine „symbolische Tautologie“³: Die Antwort ist nicht die prosaische Explizierung eines Impliziten, sondern ist selbst ‚poetisch‘. Insofern die Sinnbildung im Diskurs nicht im symbolischen Rahmen einer hegelschen Selbstentfaltung des sich entzweigenden Sinns verstanden wird, ist die Formulierung von der Bildung des Sinns im Antworten also der Sache angemessen.

Aber auch die Rede von einer Nachträglichkeit des Antwortens gegenüber dem Ereignis trifft etwas in der Sache. Denn auch wenn das Ereignis nur ‚ist‘, indem es *sich* in der freien *inventio* einer Antwort *sagen lässt*, die den Gesetzen eines sich bildenden symbolischen Sprachsystems gehorcht, so bleibt es dennoch ein Sich-sagen des Ereignisses. D.h. die Antwort gehört primär nicht dem Antwortsubjekt an, sondern dem ‚Nichts‘, worin sich der Sinn bildet. Das „es gibt“ des Ereignisses ist in dieser Perspektive allerdings nur der *symbolische Horizont* der faktischen Sinnbildung, insofern die Rede vom „Ereignis“ hier nur als der Gebrauch eines *Grenzbegriffs* (im kantischen Sinne) verstanden werden kann. Ein solcher Grenzbegriff kann sich in keiner letzten Bestimmung erfüllen und verweist darin auf das ‚Poetische‘ der Antwort. In Anlehnung an Waldenfels lässt sich die Sinnbildung im antwortenden Diskurs näherhin als „Zwischenereignis“⁴ fassen: Das Ereignis ereignet sich im Hiatus *zwischen* dem fundamentalpoetischen Anspruch der Frage und der diskursiv anknüpfenden Antwort, wobei die „responsive Differenz“ zwischen dem Was und dem Worauf des Antwortens gewahrt bleibt.⁵ Denn nach Waldenfels sprengt „der Hiatus von Frage und Antwort [...] jedes Ganze“⁶, da sich der Anspruch als das Worauf der Antwort in keine Totalität verwandeln lässt. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob Weils System der philosophischen Kategorien und Einstellungen und insbesondere die Kosmos-Erfahrung des „sinnhaften Ganzen“ in der Kategorie der „Weisheit“ diesem Phänomen des Sinns gerecht wird: Beruht dieses sinnhafte Ganze, das sich philosophisch als System bekundet, nicht auf einer unrechtmäßigen symbolischen Substruktion gegenüber der wesenhaft *offenen* Erfahrung des sich bildenden Sinns?⁷

Für eine Antwort auf diese Frage muss der *kategoriale Status* der „Weisheit“ im System der *Logik der Philosophie* in den Blick kommen. In der Kategorie der „Weisheit“ wird – gemäß der hier vorgeschlagenen Interpretation – die Form des Sinns in ihrem „Wesen“ erfahren, und zwar als Erfahrung des sich im Diskurs bildenden Sinns. Die Kategorie der „Weisheit“ ist demgemäß kei-

¹ Vgl. Richir 2001, 331.

² Richir 2001, 33.

³ Richir 2001, 270.

⁴ Waldenfels 1994, 234.

⁵ Vgl. Waldenfels 1994, 242 u. 244.

⁶ Waldenfels 1994, 234.

⁷ Die Frage nach „Systematizität und Offenheit“ liegt auch Kirschers (1989) Kommentar zugrunde, wird von ihm aber nicht phänomenologisch ausgeführt.

ne konkrete philosophische Kategorie, in der sich ein neuer Seinsentwurf ausdrückt, sondern ebenso wie die Kategorie des „Sinns“ eine formale Kategorie der Philosophie, deren ‚Funktion im System‘ im Unterschied zum „Sinn“ aber darin besteht, auf die konkrete Erfahrung der Form des Sinns zu *öffnen*. Die Rede vom „sinnhaften Ganzen“ ist damit analog zur Rede vom „Ereignis“ zu verstehen: Das „sinnhafte Ganze“ ist im Kontext einer formalen Kategorie ein Grenzbegriff, der als symbolischer Horizont für das Phänomen des Sinns fungiert. Dieses *Ganze* des Sinns ist daher nur „am Grund seiner Verwirklichung“ (LP 438), d.h. im Vollbringen der Handlung, gegenwärtig. Dieser Rekurs auf den Modus der Verwirklichung, der konkret auf die letzte konkrete Kategorie der „Handlung“ als letztem Seinsentwurf, generell aber auf alle Kategorien qua Seinsentwürfe verweist, bindet die Erfahrung des Sinns an den sich bildenden Diskurs. Die Rede vom „sinnhaften Ganzen“ ist daher nur der formal-unbestimmte Ausdruck für vielfältig-irreduzible Stimmigkeitserfahrungen im Sich-bilden von symbolischen Systemen, d.h. für die Harmonie zwischen Sprache und Diskurs, für das *Sich-sagen-lassen* des Ereignisses.¹

„Weisheit“, die *letzte* Kategorie der *Logik der Philosophie*, erweist sich damit als eine Kategorie des *Anfangs*, der ursprünglichen Offenheit. Die Kategorie des Anfangs ist die letzte Kategorie, weil wir Menschen „nicht mit dem Anfang anfangen können“². Als *Kategorie* des Anfangs in einem System philosophischer Kategorien öffnet die „Weisheit“ zugleich auf den *Beginn* der *Logik der Philosophie*, auf die erste Kategorie der „Wahrheit“. Die „Wahrheit“ erschien zu Beginn als sprachlose Einstellung der reinen Gegenwart, zu der die Sprache äußerlich – indem der philosophische Diskurs ihr nachträglich eine *Stimme verleiht* – hinzutritt, um die schweigende Einstellung als Kategorie zur Sprache zu bringen. Die „Weisheit“ führt zu dieser Gegenwartserfahrung des Beginns zurück,³ aber nun ist diese Erfahrung *gekehrt* und verstanden: Nicht der performative philosophische Diskurs war es, der die reine sprachlose Gegenwart *per negationem* aufgebrochen hat, sondern die am Beginn als sprachlos erschienene Gegenwart ist in Wahrheit nichts anderes als *Gegenwart des Sinns*, eine *anfängliche Offenheit*, die *sich* im Zwischenereignis – indem ihr der Diskurs antwortend seine Stimme verleiht – *sagen lässt*. Im Schweigen der reinen Einstellung der Wahrheit lässt sich also im Wiederbeginnen der zweiten Lektüre sozusagen das „Geläut der Stille“⁴ vernehmen.

¹ Zum „Sichsagenlassen“ des Ereignisses vgl. Heidegger 2001b, 255.

² Heidegger 1999, 3f. Ich stütze mich hier auf Heideggers scheinbar beiläufige Unterscheidung zwischen „Beginn“ und „Anfang“, mit der er seine Hölderlin-Vorlesungen beginnt: „Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt. [...] [Der Anfang, der Ursprung, kommt] im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst an seinem Ende.“ (ebd. 3) Mit dem Anfang anfangen könnte nur ein Gott; als Menschen – und auch der Logiker der Philosophie versteht sich als Mensch – müssen wir dagegen „beginnen, d.h. mit etwas anheben, das erst in den Ursprung führt oder ihn anzeigt“ (ebd. 4). Dem entspricht die *Logik der Philosophie als menschliches System*.

³ Durch diese Zirkularität ergibt sich der Systemcharakter der Logik der Philosophie (vgl. LP 439ff.).

⁴ Heidegger 2001a, 30.

Die hier skizzierte phänomenologische Rekonstruktion der *Logik der Philosophie* als Erster Philosophie kann sich als fruchtbringend erweisen, indem sie einerseits das System der philosophischen Kategorien von seinem neukantianischen Korsett befreit und indem sie andererseits die Phänomenologie des sich bildenden Sinns, die sich am „Rand des Absturzes zur Nicht-Philosophie“ bewegt, da „das Achten auf die Phänomene und auf die Phänomenalität zum Verstummen neigt“¹, zur symbolischen Ausarbeitung in einem System von philosophischen Kategorien ermutigt.

In einem weiterführenden Schritt soll zuletzt das Konzept des „Schematismus des Sinns“, das im Rahmen der phänomenologischen Relektüre der Kategorien des „Sinns“ und der „Weisheit“ gewonnen wurde, systematisch vertieft werden. Um dieses Konzept als Angelpunkt einer Ersten Philosophie des Sinns auszuweisen, scheint allerdings ein hermeneutischer Umweg über das Schematismus-Problem in Kants Philosophie geboten. Diese Zuwendung zu Kant soll mit dem folgenden Abschnitt zu Weils Kant-Deutung vorbereitet werden.

e) „Sinn“ und „Weisheit“ in Weils kosmologischer Kant-Deutung

Weils Verständnis der Philosophie Kants ist an einem zentralen Punkt in sein eigenes systematisches Philosophieren, das sich in der *Logik der Philosophie* artikuliert, eingebettet, nämlich in die kosmologische Dimension der Kategorie der „Weisheit“, die von Weil in einigen späteren Aufsätzen genauer ausgeführt wird (*siehe oben „Weisheit“, Seite 337ff.*). Wenn in Weils Kant-Deutung von „Kosmos“ und vom „Kosmologischen“ die Rede ist, dann ist damit zuerst die generell antike Vorstellung der Welt als einem *sinnhaft strukturierten Ganzen* zu assoziieren und nicht der spezifische kantische Gedanke der „absoluten Totalität in der Synthesis der Erscheinungen“², dessen Näherbestimmung notwendig zu antithetischen, widerstreitenden Ergebnissen führt und wodurch Kants Rede vom Kosmologischen in der *Kritik der reinen Vernunft* vor allem geprägt ist. Ist aber durch Kants fundamentale Kritik der alten *cosmologia rationalis* nicht jeder Weg zu einem antiken Kosmosverständnis grundsätzlich versperrt? Ist die Behauptung Weils, mit der er seinen wichtigsten Aufsatz zu Kant unter dem Titel „Sinn und Tatsache (*Sens et fait*)“ (1963) beschließt, dass nämlich Kant am Ende den Kosmos wiedergefunden habe,³ nicht eigentlich als skandalös zu beurteilen? Diese Behauptung wäre in der Tat skandalös, wenn vorausgesetzt werden müsste, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ein für alle Mal und unüberbietbar die „Grenzen des Sinns“ (Strawson) errichtet hat, also die Grenzen dessen, was sich allein theoretisch sinnvoll sa-

¹ Richir 2001, 409.

² Kant, KrV, A 407/B 434.

³ PK 107/100 : „retrouve le cosmos“.

gen und verstehen lässt. Der Sinn aller späteren Werke, die das System Kants ausmachen, müsste dann natürlich anhand dieser Grenzen eingeschätzt werden, mit der Konsequenz, dass all das, was Kant später insbesondere über die Erkennbarkeit der Freiheit, die zwingenden theoretischen und sogar religiösen Gehalte im Denken des höchsten Gutes, die Beurteilung des Zweckmäßigen in der Natur und die Idee des Sinns in der Geschichte sagt, sozusagen nur mit einem Augenzwinkern aufzufassen ist, da hier überall im strikten Sinne Grenzverletzungen des sinnvollen Sprechens begangen zu werden scheinen.

Demgegenüber ist Weil davon überzeugt, dass man – um dem Werk Kants hermeneutische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – das Werk vom Ende her lesen muss, denn erst am Ende kommt die Absicht des Autors, die keimhaft den Anfang bildete, ans Tageslicht (vgl. PK 33, 47).¹ Weil will dabei schlicht zeigen, dass Kants Denken ein kohärentes System ausbildet. Er interessiert sich dabei naturgemäß vor allem für die Einheit der drei Kritiken. Seine These, die er in seiner Aufsatzsammlung *Problèmes kantians* (1963) durch Erläuterung zahlreicher Textstellen zu belegen sucht, lautet, dass das kantische Denken nicht nur durch *eine* Revolution des Denkens – die kopernikanische Wendung, die sich in der *Kritik der reinen Vernunft* artikuliert – geprägt ist, sondern durch *zwei* Revolutionen des Denkens, deren zweite sich in der *Kritik der Urteilkraft* ausprägt. Die These lautet weiter, dass sich nur vom Standpunkt dieser zweiten Revolution aus die Kohärenz des kantischen Denkens zu zeigen vermag.

Vorausgeschickt sei ein werkgeschichtlicher Hinweis, der die Stoßrichtung von Weils kosmologischem Verständnis verdeutlichen kann. Angeregt durch seinen Lehrer Cassirer, der 1927 seine Studie zu *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* veröffentlichte, ging es Weil in seinen ersten akademisch-philosophiehistorischen Arbeiten Ende der 20er-Jahre, und fortgesetzt in Paris unter der Leitung von Alexandre Koyré in den 30er-Jahren, um die in der Renaissance stattfindende philosophische Herausbildung der Korrelation von Mensch und Welt, in der der Kosmos nicht mehr nur als eine vorgegebene, durch einen erkennenden Beobachter theoretisch erfassbare Ordnung, sondern als eine Sinndimension erscheint, für die ein Bezug auf den praktisch an ihr teilnehmenden Menschen konstitutiv ist. Der Fokus auf die in der Mensch-Welt-Korrelation sich aufspannende Sinndimension erklärt auch das Interesse an den astrologischen Debatten in der Renaissance.² Der springende Punkt war für Weil aber nicht die spezielle und natürlich unannehmbare astrologische Ausdeutung des Kosmos, sondern der Umstand, dass

¹ Der leitende Sinn der *Kritik der reinen Vernunft* erschließt sich für Weils daher am Besten aus den zuletzt geschriebenen Partien (Methodenlehre, Vorreden, Überarbeitungen der 2. Aufl.) bzw. aus den retrospektiven Bemerkungen in den nachfolgenden Kritiken.

² Dieses Interesse wird neben Weils Studie über Pico della Mirandolas Astrologie-Kritik (s. Weil 1986) vor allem durch einen geplanten Band zu „Studien und Texten zur Geschichte der Astrologie in der Renaissance“ dokumentiert, den Weil mit dem Kollegen Hans Maier im Verbund mit der Bibliothek Warburg 1933 hätte herausbringen sollte – die erzwungene Emigration aller Beteiligten hat diesen Publikationsplan vereitelt.

durch die in der Renaissance formulierte Astrologie-Kritik, die die Perspektive der menschlichen Freiheit zur Geltung brachte, das Kosmos-Verständnis einem grundlegenden Wandel unterworfen ist. Die Frage ist aber, wie dieser Zusammenhang von Kosmos und Freiheit philosophisch genau ausbuchstabiert werden muss. Für Weil ist dies die Frage, auf die Kants Werk die beste Antwort gibt.

Man sieht übrigens damit auch, dass Weil in seinem Kant-Buch in den 60er-Jahren das Sachproblem genau an dem Punkt wiederaufnimmt, an dem er es rund 30 Jahre früher liegen gelassen hat. Hinzu kommt, dass Weils Kant-Auseinandersetzung besonders stark durch ein Buch geprägt ist, dass er 1933 für die *Kant-Studien* rezensiert hat und zu dessen rund 30 Jahre später erscheinender französischer Übersetzung er ein Vorwort beisteuert: Gerhard Krügers von Heideggers Daseinsanalytik geprägter Habilitationsschrift unter dem Titel *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik* (1931), die die moralische „Lebenserfahrung“ zum Dreh- und Angelpunkt der gesamten kantischen Philosophie macht. Wie ersichtlich werden wird, nimmt Weil diesen Grundgedanken Krügers in seine Kant-Deutung auf.

Weils Deutung lässt sich auf *zwei Schritte* zurückführen, die den beiden ersten Aufsätzen von *Problèmes kantians* entsprechen. (Die beiden weiteren Aufsätze zu „Geschichte und Politik“ bzw. zum Verständnis des „radikalen Bösen“ sind nur Erläuterungen von Anwendungen der „zweiten Revolution“, die sich für Kant auf geschichtsphilosophischem, politikphilosophischem, anthropologischem und religionsphilosophischem Feld ergeben.) Diese beiden nun zu erläuternden Schritte lassen sich auf aufschlussreiche Weise mit den letzten beiden Kategorien der *Logik der Philosophie* parallelisieren: (1) „Sinn“ und (2) „Weisheit“.

(1) Im einem ersten Schritt erläutert Kant den Sinn der *ersten*, der kopernikanischen Revolution, was außerdem dazu führt, die Einheit der ersten beiden Kritiken in den Blick zu bekommen. Die oben angedeutete Auffassung, wonach durch die erste Revolution eine klare Grenze des Sinns gezogen wird, ist nämlich der Sache keineswegs angemessen. Denn nach Weil geht es Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht primär um eine Untersuchung des Verstandes in Hinblick auf eine Fundierung des Erkennens, sondern vielmehr um eine nicht nur antidogmatische, sondern ebenso auch antiskeptische „Kritik des Verstandes“, die unter dem Titel des Vernunftglaubens zur „Befreiung der Vernunft“ (PK 45) führt. Das heißt, Kant führt vor, dass sich der Bereich des Verständlichen gerade nicht in die Grenzen des epistemisch-wissenschaftlichen Gebrauchs der Kategorien fügt, sondern in Gestalt von denknotwendigen Sinnpostulaten über diese Grenzen hinausführen muss. Ein solches Hinausdenken ist möglich, da es auch einen rein logischen, nicht-schematisierten Gebrauch der Kategorien geben kann, der unter bestimmten Umständen vernünftig motiviert und daher gerechtfertigt ist. Kant geht es mit anderen Worten nicht um eine Reduktion metaphysischer Sinnaussagen auf erkennbare Tatsachen, sondern um die Eröffnung

und Aufrechterhaltung des Unterschieds zwischen erkennbarer Tatsache und verstehbarem, denkbarem Sinn, einen Unterschied, den Weil vermögenstheoretisch als den Unterschied zwischen Erkennen und Denken terminologisch fixiert (vgl. PK 38). Die denkende Weiterbestimmung des sich eröffnenden Bereichs des sinnvoll Denkbaren ist dabei motiviert durch das menschliche Interesse, das durch den Primat der praktischen Vernunft angestoßen wird.

Dass ein solches Zur-Geltung-bringen menschlicher Sinninteressen zum Kern der kantischen Methode gehört, wird aus einem Hinweis Weils zur analytischen Vorgehensweise Kants deutlich: Kant geht in den ersten beiden Kritiken von zwei genuin menschlichen „Tatsachen“ aus, die es aus menschlichem Interesse heraus gilt, in ihren Bedingungen, ihrer Eigenlogik und ihren Konsequenzen zu verstehen: die „Tatsache“ der Wissenschaft (vgl. PK 37, 40) und die „Tatsache“ des moralischen Gesetzes. In dieser methodischen Hinsicht gebührt der Erkenntniskritik kein epistemischer Vorrang, denn es handelt sich in beiden Fällen um „Tatsachen“ eigentümlicher Art, die in ihrem Geltungssinn erkundet und lebensweltlich integriert werden müssen. Dabei erweist sich die „Tatsache“ des moralischen Gesetzes der „Tatsache“ der Wissenschaft nicht nur als gleichrangig, sondern sogar als überlegen, denn es ist für den Menschen von höchstem Interesse, dass das wissenschaftliche Erkennen die Möglichkeit der Orientierung menschlichen Handelns nicht gefährdet. Die Tatsache der Wissenschaft muss also in die ausschlaggebende Dimension der „moralischen Lebenserfahrung“ integrierbar sein.¹

Generell lässt sich hieraus schon bemerken, dass Weil den Grundsinn von Kants System als eine eigentümliche Art von *philosophischer Anthropologie* herausarbeitet,² als ein Denken, das tatsächlich „vom Standpunkt des Menschen in der Welt aus philosophiert“ (PK 61) und daher um den Interessensbegriff kreist, für das jede Art von Theorie in einer Orientierungsfunktion gründet, innerhalb deren Metaphysik und Erkenntnistheorie ihren Ort erhalten (vgl. PK 46). Auf dieser Basis kann sich Weil einer ausführlichen Explikation des ‚Dings an sich‘ bei Kant zuwenden, einer weiteren „Tatsache“, die nach einer Sinnanalyse verlangt (vgl. PK 52). Eine solche Explikation ist möglich, da sich über das Ding an sich Einiges sinnvoll sagen lässt, denn: „Was das Wesentliche angeht, das, was für den Menschen wesentlich ist, hat es der Mensch nicht mit Erscheinungen zu tun, sondern mit Dingen an sich; denn das Wesentliche ist nicht die Erkenntnis, sondern das Handeln, genauer: die Entscheidung im Hinblick auf das Handeln.“ (PK 49) Weils Explikation des Dinges an sich zielt dabei in praktischer Hinsicht auf den notwendigen

¹ Vgl. Krüger 1967.

² Einen in dieser Hinsicht ähnlichen Ansatz verfolgt gegenwärtig Volker Gerhardt (2002) in seiner Kant-Deutung, ohne sich dabei allerdings auf Weil (oder Krüger) zu beziehen.

Gedanken des Für-sich-seins des (menschlichen bzw. göttlichen) Subjekts ab: „Das *Ding an sich* ist weder *Ding* noch *an sich*; tatsächlich ist es *Subjekt* und *für sich*.“ (PK 52)

Das Ergebnis des ersten Interpretationsschritts lässt sich folgendermaßen festhalten: Die erste Revolution Kants führt nicht zu einer skeptizistisch-erkenntnistheoretischen Außerkraftsetzung der dogmatischen metaphysischen Gehalte, sondern nur zu ihrer kritischen Umbildung, durch die sie in das Stadium des auf Basis der moralischen Sollens *postulierten Sinns* eintreten.

(2) Diese Situation führt zum zweiten Interpretationsschritt, der in der *Logik der Philosophie* dem Übergang von „Sinn“ zu „Weisheit“ entspricht: Denn der postulierte Sinn ist zwar moralisch gewiss, doch in Hinblick auf die Welt der erkennbaren Tatsachen ist er bis jetzt nur ein *gesuchter Sinn*, dessen Existenz in der Welt noch nicht untersucht ist: „Wenn man in aller Kürze das Ziel und den Inhalt der Philosophie nach Kant angeben sollte, so müßte man sagen, daß sie die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens, der Welt für das Leben des freien, vernünftigen und stets endlichen Wesens ist.“ (PK 62) Die Aufgabe des zweiten Schrittes, der sich Weil in seinem Aufsatz „Sens et Fait“ stellt, besteht daher darin, mit Kant zu untersuchen, ob sich die menschliche Konstellation des im moralischen Sollen gewissen Sinns und die Welt der wissenschaftlich erkennbaren, aber für sich genommen sinnlosen Tatsachen nicht als *faktisch absurd* herausstellt. Genau in dieser Fragestellung – in der Zuwendung zum faktisch „existierenden Sinn“ (PK 98), der die Kluft zwischen der moralischen Welt des reinen Sinns und der wissenschaftlichen Welt der reinen Tatsachen faktisch schließt – besteht nach Weil die „zweite Revolution“ im kantischen Denken, die in der *Kritik der Urteilskraft* zum Durchbruch kommt. Sie dokumentiert eine auf Basis des ersten Schritts notwendig gewordene spektakuläre finale Richtungsänderung des transzendentalphilosophischen Ansatzes, indem unter dem Titel einer „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ der Sinn nicht mehr ausgehend von der Sinngebung des Subjekts, sondern ausgehend von den kontingenten Strukturen der Welt untersucht wird, die sich in besonderen Erfahrungen – des Schönen und Erhabenen, des lebenden Organismus und schließlich des kosmischen Sinnganzen – niederschlagen. Erst hier wird erkenntlich, weshalb Weil das kantische System als *kosmologisch* (im alten Sinne des Wortes) deuten kann. In modalen Begriffen handelt es sich in der dritten Kritik um eine Wende zum kontingenten Sinn des *Wirklichen*, in dem sich Tatsache und Sinn als faktisch verwoben erweisen, während die erste Kritik die Bedingungen den *Möglichen*, als Bereich möglicher Erfahrungen und möglicher erkennbarer Tatsachen, untersuchte und die zweite Kritik das allein *Notwendige* in Form des moralischen Gesetzes, durch das sich der Sinnhorizont der Freiheit erschließt, herausarbeitete (vgl. PK 98).

Für Weil kündigt sich diese neue Betrachtungsweise aber bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an, wenn Kant im Rahmen der transzendentalen Deduktion auch auf die *materialen* Voraussetzungen der empirischen Synthesis der Reproduktion zu sprechen kommt:

„Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, [...] so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, [...] so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden.“¹ Gemäß Weil verschwindet dieser Text nicht deshalb aus der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, weil es sich um einen unwesentlichen Gesichtspunkt handelt, sondern weil er den Keim der gerade im Entstehen befindlichen *Kritik der Urteilskraft* bildet (vgl. PK 66). Worauf die erste Kritik in Nebenbemerkungen hinwies, dass nämlich die Tatsachen eine sinnhafte Struktur aufweisen, das wird in der dritten Kritik zum zentralen Untersuchungsgegenstand: „Die Ordnung und die Kohärenz der Welt, die in den Ideen der Vernunft nur angestrebt wurden, erscheinen nun als grundlegende Tatsachen, die es anzuerkennen und zu verstehen gilt. Um die letzten Konsequenzen aus den Thesen der *Kritik der Urteilskraft* zu ziehen, möchten wir sagen, daß die gesamte kritische Philosophie unbegreiflich wäre, wenn es nicht die *Tatsache* des Sinns der Welt, eines Sinns der Welt für den Menschen gäbe.“ (PK 81)

Es ist an dieser Stelle nicht erforderlich, die verschiedenen Arten von Zweckmäßigkeit, die sich gemäß der *Kritik der Urteilskraft* in der Erfahrung der Welt ausweisen lassen und so einen faktisch existierenden Sinn bekunden, in dem sich der zuvor problematisch gebliebene Zusammenhang von Sinn und Tatsache nun als faktisch verwirklicht zeigt, näher zu erläutern. Es genügt stattdessen, auf die Struktur des Kosmischen hinzuweisen, die sich am Ende der *Kritik der Urteilskraft* zeigt. Die Welt muss demnach als „ein großes System der Zwecke“² begriffen werden, das im Menschen als dem „Subjekt der Moralität“ seinen „Endzweck“ hat (vgl. PK 82f.). Die Welt erscheint dem sich in ihr denkend orientierenden Menschen als „sinnvolles Ganzes“ (PK 99), also als Kosmos. Der wiedergefundene Kosmos, von dem eingangs die Rede war, ist jedoch weder der naiv-griechische noch der christlich-schöpfungstheologische, sondern „ein Kosmos für das vernünftige Wesen, das in der Welt handelt, indem es vom immer wirklichen [„Weisheit“], immer zu entdeckenden [„Sinn“], immer zu verwirklichenden Sinn [„Handlung“] ausgeht, der dem, der ihn sucht, stets gewiß ist“³. Die Grundstruktur des Kosmischen ist das Auffassen des Endlichen im Unendlichen: „Kant führt eine zweite Revolution durch, weil er zu der Einsicht gelangt, daß das Endliche nur vom Standpunkt – wir bedienen uns leider eines besonders unangemessenen, doch unvermeidlichen Ausdrucks – des Unendlichen gedacht wird und daß dieses Unendliche, das weder ein Äußeres noch irgendeine Grenze kennt, das sinnvolle Ganze der menschlichen Welt ist.“ (PK 99) Der kantische Kosmos erweist sich am Ende gemäß der weil-

¹ Kant, KrV, A 100f.

² Kant, KU, § 67, B 303.

³ PK 100. Meine Zusätze in eckigen Klammern stellen interpretativ einen Bezug zu den letzten drei Kategorien der *Logik der Philosophie* her.

schen Interpretation also nicht mehr bloß als sinnindifferente „absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen“, sondern als ein Unendliches von faktischem Sinn in Gestalt eines „sinnhaften Ganzen“, *in dem* alle endlichen Erscheinungen ihren Ort haben.

f) Kants Schematismus-Problem als Ausgangspunkt eines Schematismus des Sinns¹

Wie wir bereits sahen, kulminiert Weils *Logik der Philosophie* im Gedanken einer kantisch verstandenen Schematisierung des Sinns: Die Kategorie des „Sinns“ ist „die Form, in der [...] die Kategorie auf die Einstellung anwendbar wird: das *Schema*, um den kantischen Terminus zu verwenden.“ (LP 430) Das, was in der formalen Kategorie des „Sinns“ auf den Begriff gebracht wird, darf im Letzten nicht als kategoriale Formung der Wirklichkeit – des an sich sinnlosen „Materials“ durch die „Form“ des Sinns –, sondern muss als Prozess der Wirklichkeit als einer „freien Schematisierung“² des Sinns selbst verstanden werden, wie sich dies insbesondere im Gedanken der „zweiten Schematisierung“ im Rahmen der „Weisheit“ angedeutet hat.

„Sinn“ ist also letztlich *nicht Kategorie, sondern Schema*. Die systematische Tragweite dieses Gedankens soll im Folgenden durch einen Rückgang auf das genuin kantische Schematismus-Problem verdeutlicht werden. Meine These hierzu lautet, dass das Schematismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* eine charakteristische Zweideutigkeit beinhaltet, die eine modifizierte Wiederaufnahme dieses Problems in der *Kritik der Urteilskraft* veranlasst. Dieser Zusammenhang verlangt meines Erachtens eine in die architektonische Breite gehende Auslegung, die sich vor allem an dem in die spekulative Tiefe vorstoßenden Kant-Buch Heideggers abzuarbeiten hat. Deshalb schlage ich zuerst eine Rahmung des Schematismus-Problems vor, in der der Begriff der Erfahrung den Angelpunkt bildet. Konkret soll dabei gezeigt werden, dass das Verhältnis der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* als ein kohärentes hervortritt, wenn Erstere als eine Analyse der ontischen Erfahrung und Letztere als Vollendung dieser Analyse verstanden wird. In diesem Rahmen ist sodann die Entwicklung des Schematismus-Problems zu behandeln.

α) Kants Analyse der ontischen Erfahrung in der ersten und dritten Kritik

Die Rede von der *Kritik der reinen Vernunft* als einer Analyse der Erfahrung hat unmittelbar einen neukantianischen Anklang.³ Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen zum transzendentalphilosophischen Erfahrungsbegriff bildet jedoch Heideggers explizit gegen die neukantianische

¹ Dies ist eine überarbeitete Fassung von Oberhofer 2011 (= Gaitsch 2011a).

² Kirscher 1989, 356.

³ Vgl. Cohen 1918, wo mit „Erfahrung“ allerdings primär die naturwissenschaftliche Erfahrung gemeint ist.

Traditionslinie der Kant-Interpretation gerichtetes Kant-Buch, da Heidegger zum einen mit einem weit gefassten, dennoch präzisen Erfahrungsbegriff – Erfahrung, verstanden als „endliche, anschauend hinnehmende Erkenntnis“¹ – operiert, und da er zum anderen die Rolle der Erfahrung in Kants Transzendentalphilosophie gerade grundlegend in Frage stellt. In dieser Hinsicht entscheidet sich alles an der Deutung des Begriffes „mögliche Erfahrung“² in der Mitte der transzendentalen Analytik. Heidegger deutet den hier gebrauchten Begriff „Möglichkeit“ aristotelisch als *possibilitas* und *essentia*. Die Möglichkeit der Erfahrung wäre demgemäß zu verstehen als das (als Wesen) „Ermöglichende“ der Erfahrung, und zwar der Erfahrung von Seiendem.³ Die *Kritik der Vernunft* würde dergestalt nicht die ontische Erfahrung analysieren, sondern auf das zurückgehen, was diese Erfahrung ontologisch ermöglicht: die reine veritative Synthesis, deren *erfahrungsfreier* Charakter von Heidegger betont wird.⁴ Die *Kritik der reinen Vernunft* wäre dann eine Analyse der Transzendenz, des Seinsverständnisses, d.h. der ontologischen Erkenntnis, auf deren grundlegende *Struktur* abzielend. Weil Kant von der Zweiteilung der Erkenntnisstämme (Verstand und Sinnlichkeit) ausgeht, bedeutet diese Suche nach der grundlegenden Struktur der Transzendenz die Rückkehr in die gemeinschaftliche Wurzel,⁵ in die „bildende Mitte“ (nämlich die transzendente Einbildungskraft), von der her sich die „strukturelle Einheit“⁶ des endlichen reinen Vernunftvermögens erschließt, nämlich der Strukturzusammenhang der „Stämme“ Sinnlichkeit und Verstand mit der „Wurzel“ transzendente Einbildungskraft im „Grund“ der ursprünglichen Zeit.⁷

An dieser heideggerschen Auffassung der *Kritik der Vernunft* schlage ich zwei grundlegende Korrekturen vor. *Erstens* erscheint mir – wenn man mit Heideggers Auffassung mitgeht – eine *Entschränkung des Erfahrungsbegriffs* sachlich notwendig. Denn Heidegger beschränkt – in einer überraschenden Kant-Treue – den Erfahrungsbegriff auf die ontische Erkenntnis. Wenn das Auszeichnende der Erfahrung aber die *anschauende Hinnahme* ist, dann muss konsequenterweise auch die ontologische Erkenntnis, d.h. die im Seinsverständnis terminierende *Bildung der Transzendenz* aus der Wurzel der transzendentalen Einbildungskraft, *als Erfahrung* verstanden werden. Denn die „ursprüngliche Zeit“, in der die beiden Erkenntnisstämme verwurzelt sein sollen, ist ursprünglich nur als „entspringen lassende“, und das heißt: in der (den Sinn von Sein bildenden) *Erfahrung der Zeitigung*. Die Struktur der Transzendenz ist demnach die Struktur einer ausgezeichneten Erfahrung: der ontologischen Erfahrung. Das würde bedeuten, dass die *Kritik der reinen*

¹ Heidegger 1991, 116.

² Kant, KrV, B 195f., A 156f.

³ Vgl. Heidegger 1991, 116f.

⁴ Vgl. Heidegger 1991, 133.

⁵ Vgl. Kant, KrV, B 29, A 15.

⁶ Heidegger 1991, 138.

⁷ Vgl. Heidegger 1991, 202.

Vernunft – mit Heidegger als eine Grundlegung der Ontologie verstanden – letztlich auf eine Analyse der *ontologischen Erfahrung* abzielt. Das weiterführende Problem ist jedoch, ob sich eine derart als Einheitsgrund postulierte ontologische Erfahrung, zu deren Wesen es gehört, sich jeder ontischen Erfahrung zu entziehen, philosophisch überhaupt ausweisen lässt. Dieses *methodische* Problem wird uns im Zusammenhang mit Kants Schematismus-Problem noch beschäftigen.

Vor diesem Hintergrund schlage ich *zweitens* eine andere Deutung des Begriffs „mögliche Erfahrung“ vor. Die Pointe dieses Ausdrucks liegt meines Erachtens nicht im Rückgang auf das ontologisch Ermöglichende der Erfahrung des Seienden, sondern darin, *wie* dieses ontologisch Grundlegende *methodisch* zugänglich werden kann. Kant geht von der *wirklichen* Erfahrung (dem Faktum der Gegenstandserfahrung) aus, um diese durch methodische Variation auf ihre *notwendigen* Bedingungen zu reduzieren, die in jeder *möglichen* Erfahrung vorausgesetzt werden müssen. Damit würde sich hinter dem Begriff „mögliche Erfahrung“ eine Art eidetischer Variation verbergen, die sich als die implizite und *in methodischer Hinsicht* „bildende Mitte“ der kantischen Architektonik erweist. Das Resultat dieses Verfahrens sind die einzelnen Verstandesbegriffe und die Anschauungsformen als *transzendente Elemente* (letzte *Gegebenheiten*) der ontischen Erfahrung.

Versteht man die *Kritik der reinen Vernunft* auf diese Weise primär als Analyse der *ontischen* Erfahrung, dann eröffnen sich zwei weiterführende Wege. Der *erste* Weg wird durch die Frage nach dem ontologischen Sinn der durch die methodische Reduktion aufgewiesenen transzendentalen Elemente eröffnet: Sind die transzendentallogischen „Urbegriffe“ und die transzendentalästhetischen Anschauungsformen ontologisch ursprüngliche Gegebenheiten, oder lassen sie sich mittels einer spezifischen phänomenologischen Reduktion in ihrem „Entspringen“ aus einer gemeinschaftlichen Wurzel begreifen? Damit eröffnet sich auf neue Weise die heideggersche Problematik in der Art und Weise, wie sie sich der Phänomenologie Richirs stellt.¹

Der *zweite* Weg, dem ich hier folgen möchte, ist der genuin kantische Weg, der zur *Kritik der Urteilskraft* führt. Die methodische Reduktion der *Kritik der reinen Vernunft* führt zu einer *abstrakten Ontologie*, insofern in ihr von allen *besondernden* Momenten der wirklichen Erfahrung abgesehen wird, um derart die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, den Gegenstand überhaupt der Erfahrung überhaupt, das, was für jede mögliche Erfahrung konstitutiv ist, hervortreten zu lassen. Das Vermögen, das die gegebene Allgemeinheit der reinen Verstandesbegriffe auf die mögliche Erfahrung bezieht, bezeichnet Kant als *bestimmende Urteilskraft*. Angesichts der wirklichen Erfahrung des besonderen Gegenstandes erweist sich die bestimmende Urteilskraft aber als *unbestimmende* Urteilskraft, weil sie nur das für jede mögliche Erfahrung Konstitutive, aber nicht das kontingente Besondere einer wirklichen Erfahrung bestimmt. Die in der *Kritik der reinen Vernunft*

¹ Vgl. Richir 2001.

vollzogene Analyse der ontischen Erfahrung ist damit unvollständig. Zur Vollendung bedarf sie einer Wende von der allgemeinen möglichen Erfahrung zur besonderen wirklichen Erfahrung.

Das Vermögen, das von der besonderen wirklichen Erfahrung *als solcher* ausgeht und für sie die Allgemeinheit eines Begriffes *bildet*, bezeichnet Kant als *reflektierende* Urteilskraft. Methodisch bringt dies eine epistemische Modifikation mit sich, die nicht verfrüht als bloße Subjektivierung (und damit als Absage an jede Ontologie) interpretiert werden sollte: Die Wende von der möglichen zur wirklichen Erfahrung ist zugleich die Wende vom *konstitutiv* Bestimmbaren der Erfahrung zum nur mehr *regulativ* Bestimmbaren der Erfahrung. Diese Wende bedeutet nicht das Ende der Transzendentalphilosophie – die transzendentalphilosophische Analyse erhält durch sie nur einen anderen Sinn. Sie zielt nun nicht mehr ab auf *transzendental-konstitutive* Prinzipien, die jede mögliche Erfahrung gesetzlich regeln, sondern auf *transzendental-regulative* Prinzipien, die die kontingent gegebene Bestimmtheit der besonderen Erfahrung *für die Beurteilung begrifflich erschließen*. Während also das konstitutive Gesetz des Verstandes das Erscheinen des Gegenstandes überhaupt regelt, regelt das im Ausgang von der Erfahrung *reflektierend zu bildende* regulative Gesetz der Urteilskraft *die Reflexion über* den erscheinenden wirklichen Gegenstand („Heautonomie“). Der Vollzug der reflektierenden Urteilskraft müsste gemäß dieser Deutung also in einem zweifachen Sinne von „Reflexion“ verstanden werden: Einmal handelt es sich darum, ein gegebenes begriffliches Prinzip für die Reflexion der besonderen Erfahrung zu gebrauchen (begriffliche Reflexion); in einem fundamentaleren Sinne ist aber bereits das Prinzip selbst – bevor es gegeben und für die Reflexion nutzbar ist – das Produkt einer ‚unbegrifflichen‘ Reflexion der Erfahrung.

Mit dieser angesichts der *Wirklichkeit* der Erfahrung notwendig gewordenen Einsetzung des Vermögens der reflektierenden Urteilskraft ist aber noch nichts über den Inhalt des regulativen Gesetzes entschieden. Ausgehend von den Ergebnissen der *Kritik der reinen Vernunft* lautet hierbei die entscheidende Frage: Lässt sich die kontingent gegebene besondere Erfahrung durch die allgemeinen Gesetze des Verstandes (die zugleich die allgemeinen Naturgesetze sind) prinzipiell vollständig bestimmen *oder* gibt es faktisch *überbestimmte* Erfahrungen, d.h. Erfahrungen, die eine Bestimmtheit enthalten, die *nicht* aus dem erfahrungskonstituierenden Verstand stammt? Im ersten Fall würde die transzendental-regulative Anwendung der in der *Kritik der reinen Vernunft* als transzendental-konstitutiv aufgewiesenen Prinzipien für die Analyse der wirklichen Erfahrung genügen. Im zweiten Fall bedürfte es eines *zusätzlichen* transzendental-regulativen Prinzips. Die *Kritik der Urteilskraft* präsentiert in dieser Konstellation zwei Arten von kontingenten Erfahrungen „ästhetischer“ und „teleologischer“ Natur, die sich *prinzipiell* nicht mit dem Arsenal der aus der *Kritik der reinen Vernunft* zur Verfügung stehenden konstitutiven Gesetze begreifen lassen. Um diese Erfahrungen in ihrer genuinen Eigenart begreiflich zu machen, führt Kant reflektierend das transzendental-regulative Prinzip der *Zweckmäßigkeit* ein.

Gemäß dieser Interpretation bilden die erste und die dritte *Kritik* Kants also darin einen kohärenten Zusammenhang, dass die in der ersten *Kritik* durchgeführte Analyse der ontischen Erfahrung gewisse Erfahrungsbestimmtheiten unberücksichtigt lässt, für die erst in der dritten *Kritik* das angemessene begriffliche und methodische Instrumentarium gefunden wird. Die in der *Kritik der reinen Vernunft* einsetzende Analyse der Erfahrung vollendet sich insofern erst mittels der transzendental-reflexiven Methode der *Kritik der Urteilskraft*.

β) Das Problem der „subjektiven Deduktion“ und seine Lösung im freien Schematismus

αα) Das methodische Problem der subjektiven Deduktion

In der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant eine objektive und eine subjektive Seite der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe:¹ Die objektive Deduktion erachtet Kant als für seine Zwecke wesentlich, da sie den *Gegenstandsbezug* (die „objektive Gültigkeit“) der reinen Verstandesbegriffe erweisen soll. Die subjektive Deduktion – deren Bewältigung für Kants Absichten wichtig, aber nicht wesentlich ist – soll hingegen klären, worauf die Möglichkeit des Verstandes selbst beruht. Ihr geht es ontologisch um den *Ursprung des Denkvermögens*. Kant beurteilt die Aufgabe der objektiven Deduktion als schon in der ersten Auflage gelöst, während er den Abschnitt, der die subjektive Deduktion ausführt, in der zweiten Auflage ersetzt. Diese Neufassung liefert aber keineswegs eine neue Version der subjektiven Deduktion, da nun das Vermögen des Verstandes, das sinnlich Gegebene zu regeln, nicht mehr auf einen Ursprung (auf die transzendente Einbildungskraft) zurückgeführt wird, sondern umgekehrt die transzendente Synthesis der Einbildungskraft als eine „Wirkung des Verstandes“² angesehen wird. Man muss also Heidegger darin Recht geben, dass das Problem der subjektiven Deduktion in der zweiten Auflage schlicht *eliminiert* ist,³ da Kant die synthetische Kraft, die den Verstand sich auf Anschauung beziehen lässt – die Transzendenzbildung, die das eigentliche Problem der subjektiven Deduktion darstellt –, jetzt nicht mehr zu erklären versucht.

Über Heidegger hinausgehend vertrete ich im Folgenden aber die These, dass der Grund für die Eliminierung dieses Problems nicht primär „Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft“⁴ ist, sondern vielmehr das *methodische* Problem einer subjektiven Deduktion, das Kant bereits an der erwähnten Stelle der Vorrede bemerkt: „Da das letztere [die subjektive Deduktion, *Anm. P.G.*] gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Ge-

¹ Kant, KrV, A XVI f.

² Kant, KrV, B 152.

³ Vgl. Heidegger 1991, 160 ff.

⁴ Heidegger 1991, 160.

legenheit zeigen werde, sich in der Tat nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubnis nehme, zu *meinen*, und dem Leser also auch frei stellen müsse, anders zu *meinen*.¹ Das Problem ist also, dass eine subjektive Deduktion einen spekulativen Schein an sich trägt. Im Feld der apriorischen Erkenntnis darf aber nicht mit hypothetischen Meinungen operiert werden,² und doch macht der Anspruch der subjektiven Deduktion, hinter die Unterscheidung der beiden Stämme der Erkenntnis zur Wurzel, zum Ort, wo der Verstand sozusagen allererst zum Verstand wird, zurückzugehen, den Anschein einer spekulativ-überschwänglichen Hypothese.

Wo ist aber diese „andere Gelegenheit“, bei der Kant zeigt, wie der methodische Zugang zur Wurzel (zur unbekannten Ursache einer gegebenen Wirkung, die der Verstand *ist*) verstanden werden muss, damit er nicht zur spekulativen Hypothese wird? Meine These lautet, dass die Analytik des Schönen in der *Kritik der Urteilskraft* als diese Gelegenheit gelesen werden kann, als Antwort darauf, *wie* der ontologische Grund zugänglich werden kann. Um diesen Zusammenhang zu verstehen, ist es zuvor aber nötig, das Problem des Schematismus des Verstandes im Schematismus-Kapitel der *Kritik der Vernunft* aufzurollen.

ββ) Der geregelte Schematismus des Verstandes in der Kritik der reinen Vernunft

Der Schematismus betrifft das Verhältnis zwischen der transzendentalen Einbildungskraft (dem Vermögen des Schematisierens, der reinen sinnlichen Darstellung eines reinen Begriffs) und dem reinen Verstand (dem Vermögen der Begriffe und Regeln). Dieser Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist vor dem Hintergrund der zwei Seiten der Deduktion zweideutig, insofern er entweder – wie es gewöhnlich geschieht – im Kontext der objektiven Deduktion verstanden wird, oder aber – mit Heidegger – als Antwort auf das Problem der subjektiven Deduktion interpretiert wird.

In der ersten Lesart gelten die allgemeinen Regeln, die durch reine Begriffe ausgedrückt werden können, als durch den Verstand *vorgegeben*. Deshalb müssen sie in einem ersten, grundlegenden Anwendungsschritt durch die *bestimmende* Urteilskraft auf die universale reine Anschauung (auf die Form der Zeit) bezogen werden, um den Gegenstandsbezug der Kategorien zu realisieren – genau in dieser Anwendung des reinen Begriffs (Subsumtion) läge der Sinn des Schematismus des Verstandes. In der zweiten Lesart vollendet sich im Schematismus-Kapitel die subjektive Deduktion. In dieser Analyse muss zwar auch von den vorgegebenen Verstandesbegriffen ausgegangen werden, aber sie werden nachträglich als bloß abstrakte Elemente der im

¹ Kant, KrV, A XVII.

² Vgl. Kant, KrV, A XV.

transzendentalen Schematismus geschehenden eigentlichen Begriffsbildung gedeutet:¹ Die allgemeinen Begriffe sind *nicht gegeben* (um dann über die Urteilskraft *bestimmend* zu werden), sondern sie werden *in der begriffslosen Reflexion* der sich in der Einbildungskraft gebenden Zeit allererst *gebildet* – genau in dieser Bildung des reinen Begriffs läge der Sinn des Schematismus des Verstandes. Damit wird aber der Schematismus unvermerkt in den Kontext der *reflektierenden* Urteilskraft versetzt. Konsequenterweise wird dann auch die Gestalt der Subsumtion als bloß äußerliche Form des Schematismus relativiert.²

Für welche Lesart muss man sich angesichts des kantischen Textes entscheiden? Die Lage ist komplex, da die Zweideutigkeit auch im kantischen Text angelegt ist, wenn Kant einerseits betont, dass das Schema „an sich selbst jederzeit nur ein Produkt *der Einbildungskraft*“³ ist, andererseits aber den Schematismus als „das Verfahren *des Verstandes* mit diesen Schematen“⁴ definiert. Für die zweite Lesart ist daher die entscheidende Frage, wo der Ursprung der reinen Synthesis, d.h. die synthetische Kraft, die den Schematismus als Überbrückung von Begriff und Anschauung im Wesen ausmacht, angesiedelt ist: in der Einbildungskraft oder im Verstand?

Heidegger löst das im Text angelegte Interpretationsproblem, indem er den Verstand auf die Einbildungskraft zurückführen möchte. Der Schematismus darf deshalb als ein Verfahren des Verstandes bezeichnet werden, weil der Verstand in seinem Wesen bereits Einbildungskraft ist: „Die scheinbare Eigenleistung des reinen Verstandes im Denken der Einheiten ist als spontan bildendes Vorstellen ein reiner Grundakt der transzendentalen Einbildungskraft.“⁵ Der Verstand kann *als Verstand* nur wirken durch die Verwurzelung in der transzendentalen Einbildungskraft und dem darin geschehenden Bilden der Zeit. So weit ist Heidegger zuzustimmen, denn erst in diesem Bezug sind die Regeln des reinen Verstandes in ihrem Wesen getroffen, d.h. erst durch die Vermittlung der Einbildungskraft *sind* die Regeln *regelnd*. Das Regeln der Regel muss also auf die Wurzel der Einbildungskraft zurückgeführt werden. *Aber stammt die Regel selbst* aus der Einbildungskraft? Lässt sich also der als Bestimmungsgrund dienende *Gehalt* der verschiedenen Verstandesregeln aus dem Bilden der Einbildungskraft erklären? Dies leistet Heideggers Auslegung nicht. Solange dies aber nicht geleistet ist, darf der strukturelle Zusammenhang von Wurzel und Stämmen nicht verfrüht als „Zurückführung“⁶ interpretiert werden.

Angesichts dieser Aporie der zweiten Lesart erscheint es unumgänglich, sich für die erste, traditionelle Lesart des Schematismus zu entscheiden, in der die Divergenz zwischen dem die Regel gebenden Verstand und der fremd-geregelten Einbildungskraft anerkannt wird. Denn die Inter-

¹ Vgl. Heidegger 1991, 110 u. 149.

² Vgl. Heidegger 1991, 89 u. 108ff.

³ Kant, KrV, B 179, A 140 (Hervorheb. P.G.).

⁴ Ebd. (Hervorheb. P.G.).

⁵ Heidegger 1991, 151.

⁶ Heidegger 1991, 138 u. 273.

pretation des Schematismus der *Kritik der reinen Vernunft* im impliziten Kontext der reflektierenden Urteilkraft hat sich darin als spekulativ-überschwänglich gezeigt, dass sie eine Zurückführung des Verstandes auf die Einbildungskraft (des Stammes auf seine Wurzel) behaupten muss, die sich nicht ausweisen lässt. Der Aporie der zweiten Lesart liegt also das methodische Problem des Zugangs zur Wurzel zugrunde. Gleichzeitig muss aber betont werden, dass die Frage der subjektiven Deduktion durch diese Aporie nicht sinnlos wird oder ihre Legitimation verliert. Das Problem bleibt offen: Es *muss* eine Wurzel als „bildende Mitte“, und das heißt: einen *freien*, ursprünglich bildenden Schematismus geben, auch wenn sich jetzt erwiesen hat, dass der Schematismus des Verstandes der *Kritik der reinen Vernunft* diese Rolle nicht übernehmen kann. Es liegt nun angesichts der impliziten Rolle der reflektierenden Urteilkraft in Heideggers Deutung nahe, diesen ursprünglichen Schematismus in der *Kritik der Urteilkraft* zu suchen.

γγ) *Der freie Schematismus des Verstandes in der Kritik der Urteilkraft*

Tatsächlich ist in der *Kritik der Urteilkraft* eine Wiederaufnahme des Schematismus-Problems zu finden. Im Rahmen der Analytik des Schönen stellt Kant fest, dass in der Erfahrung des Schönen die Einbildungskraft „ohne Begriff schematisiert“¹. Es handelt sich dabei sozusagen um eine freie Schematisierung *von unten*. Die kontingent gegebene Erfahrung des Schönen muss nach Kant so gedeutet werden, dass *bei* einer gegebenen Vorstellung ein harmonisches, „freies Spiel“² der Erkenntnisvermögen des Subjekts, d.h. eine Stimmigkeit von Einbildungskraft und Verstand, erlebt wird. Die Erfahrung dieser Stimmigkeit ist empirisch, denn sie ist durch eine empirische Vorstellung veranlasst. Aber das, *was* darin erfahren wird, nämlich die Stimmigkeit der Vermögen, ist selbst *nicht* empirisch-zufällig und auf den Einzelfall des Schönen beschränkt, sondern die kontingente Tatsache einer strukturellen Stimmigkeit *zweier Vermögen*, die das Bestimmenkönnen des geregelten Schematismus des Verstandes allererst ontologisch ermöglicht. Die freie Schematisierung besteht darin, dass *sich* das Vermögen der Einbildungskraft *in seiner Freiheit* (d.h. vor aller Bestimmung durch den Verstand) unter das Vermögen des Verstandes *subsumiert*.³ Die Erfahrung des Schönen gründet also letztlich nicht im Gegenstand, der zur gegebenen Vorstellung bloß den empirischen Anlass gibt, sondern in der freien Unterordnung des Vermögens der Anschauung und Darstellung unter das Vermögen des Begriffs. Die Erfahrung des Schönen ist eine Erfahrung dieser freien Unterordnung *als einer ontologisch gegebenen kontingenten Struktur*.

Dies muss nun als Antwort auf das Problem des spekulativen Rückgangs zu einer gemeinschaftlichen Wurzel in der subjektiven Deduktion verstanden werden: Die subjektive Deduktion

¹ Kant, KdU, B 146, A 144.

² Kant, KdU, B 28, A 28.

³ Vgl. Kant, KdU, B 146, A 144.

kann nicht so auf die Wurzel zurückgehen, dass sie die im reinen Verstand gestifteten Sinnbestimmtheiten (Kategorien) auf die Sinnbildung in der transzendentalen Einbildungskraft spekulativ reduziert, sondern nur so, dass sie auf die kontingente Erfahrung des Schönen verweist, in der sich die *strukturelle Einheit* von Verstand und Sinnlichkeit und damit ihre gemeinschaftliche Wurzel *anzeigt*, ohne dass sich damit die Überwindung des *architektonischen Hiatus* zwischen Verstand (dem „symbolischen“ Vermögen der „Stiftung“) und Einbildungskraft (dem „phänomenologischen“ Vermögen der „Sinnbildung“) erschleichen ließe.¹

Die Transzendenzbildung, um die es der subjektiven Deduktion geht, kann also nur *durch eine kontingente Erfahrung der ontologischen Struktur angezeigt* werden, und zwar durch die ontische Erfahrung des Schönen, die erst in der philosophischen Reflexion ihren fundamentalen philosophischen Gehalt – nämlich ein freier Schematismus der Erkenntnisvermögen und damit eine Anzeige ihrer ontologischen Stimmigkeit zu sein – preisgibt. Das scheint meines Erachtens aber zu bedeuten, dass die – Transzendenz bildende – ontologische Erfahrung, von der anfangs die Rede war, *qua unvordenklicher Erfahrung* jeder phänomenologischen Anstrengung, an die Quelle zu gelangen, entzogen bleibt. Der subjektiven Deduktion bleibt unter diesen Bedingungen der Endlichkeit nur die bescheidenere Lösung, *in der Erfahrung des Schönen* den freien Schematismus des Verstandes, d.h. die Transzendenz bildende Erfahrung *qua ontologischer Struktur* zu konstatieren.

γ) Ausblick auf einen erstphilosophischen Schematismus des Sinns

Eine wichtige Funktion dieser Ausführungen zu Kant war es, den Sinn der Rede von „Schematismus“ zu klären, um auf dieser Grundlage Weils Idee eines erstphilosophischen Schematismus des Sinns zu präzisieren. Die Unterscheidung zwischen geregelterm und freiem Schematismus hat sich dabei als zentral erwiesen.

Nimmt man noch – wie es im Rahmen der kantischen Architektonik unerlässlich ist – die Dimension der (theoretischen und praktischen) Vernunft (als Vermögen der Ideen im Unterschied zum Verstand als dem Vermögen der Regeln) hinzu, ergibt sich ein vierfacher Sinn des Schematismus als reiner Versinnlichung eines reinen Begriffs: Dem oben erläuterten geregelten Schematismus des Verstandes (1. *Schematismus*) entspricht ein geregelter Schematismus der (theoretischen und praktischen) Vernunft (2. *Schematismus*), der in theoretischer Hinsicht im Anhang der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft*² und in praktischer Hinsicht teils in

¹ Zu den hier eingeführten Termini vgl. Richir 2001.

² Vgl. bes. Kant, KrV, B 692f., A 664f.

den Passagen zum Gefühl der Achtung,¹ teils im Abschnitt zur Typik der reinen praktischen Urteilskraft² zu eruieren ist. Diese schwierigen Passagen zur Darstellung der regulativen Regeln in Ideen bzw. des moralischen Gesetzes in der Achtung und im Typus des Naturgesetzes durften hier ausgeklammert werden, da der geregelte Schematismus des Verstandes für sie Modellcharakter besitzt. Dem soeben erläuterten freien Schematismus des Verstandes (3. *Schematismus*) in der Erfahrung des Schönen entspricht wiederum der in der Erfahrung des Erhabenen beheimatete freie Schematismus der (theoretischen und praktischen) Vernunft (4. *Schematismus*),³ den man auch als *negativen* Schematismus bezeichnen könnte, weil hier die ontologische *Unstimmigkeit* von Idee und Anschauung sinnlich dargestellt wird. Indem Kant zuletzt die „schematische“ von der bloß „symbolischen“ Versinnlichung unterscheidet,⁴ hat er zwar nachträglich den Gebrauch des Schemabegriffs terminologisch auf die Beigabe einer apriorischen Anschauung zu einem durch den Verstand gefassten Begriff eingeschränkt (diesem Kriterium entspricht allein der 1. Schematismus). Doch bleibt es sachlich legitim, von einem Schematismus im weiten Sinne zu sprechen, da jeder reine Begriff (also nicht nur der Verstandesbegriff, sondern ebenso die Vernunftidee) schematisiert werden, d.h. *a priori* auf Anschauung bezogen werden muss, um als sinnvoll gelten zu können. Des weiteren darf in der terminologischen Festlegung nicht präjudiziert werden, ob die Schematisierung „geregelt“ *von oben* oder „frei“ *von unten* statt hat. In diesem Sinne gibt es vier Arten des Schematismus.

Die Grundunterscheidung zwischen geregeltem und freiem Schematismus hat eine wichtige methodische Funktion für das Projekt einer Ersten Philosophie als Suche nach einem Begriff für das Eine und Ganze. Traditionell bezieht sich Erste Philosophie als Ontologie auf ein apriorisches Seinsverstehen – und damit auf den „Begriff“ des Seins – als Ursprungsboden: Das Verstehen von „Sein“ wird als eine letzte Gegebenheit aufgefasst. Wie zuvor durchexerziert, kann dieses erstphilosophische Seinsverstehen jedoch über die von Heidegger initiierte Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ zu Richirs Frage nach dem ‚Sinn selbst‘ verflüssigt und radikalisiert werden (*siehe oben Seite 349ff.*).

Es soll hier genügen, im Rahmen der gerade entwickelten kantischen Problematik darauf hinzuweisen, dass die gemeinschaftliche Wurzel – die in diesem Fall das „auf den Begriff“ zu bringende Eine und Ganze repräsentiert – sich nicht als ein Gegebenes begrifflich auffassen lässt, um von ihm aus in einem geregelten Schematismus alle Differenzen abzuleiten, sondern sich nur durch die Erfahrung eines freien Schematismus faktisch anzeigt. Diese Erfahrung kann in einem doppelten Sinne als eine *freie Schematisierung von Sinn* gedeutet werden: In ihr wird zum einen –

¹ Kant, KpV, A 130–139.

² Kant, KpV, A 119–126.

³ Vgl. Kant, KU, B 110, A 109.

⁴ Vgl. Kant, KU, B 255, A 251.

gleichsam auf der Seite des Subjekts der Erfahrung – das Verhältnis der Erkenntnisvermögen als ein *sinnvolles Zueinander* erfahren. Zum anderen erschließt sich darin zugleich – gleichsam auf der Seite des Gegenstands der Erfahrung – die gemeinschaftliche Wurzel als ein in der Weise der Erfahrung Sich-Bildendes (auch wenn diese ontologische Erfahrung sich dem begrifflichen Zugriff verschließt) und in dieser Art *Sinnartiges*, als Element einer Sinnbildung. Auf diese Weise ist es bereits im kantischen Horizont möglich, den Begriff des Sinns als Reflexionsbegriff für die philosophisch gedeutete Erfahrung des Schönen *qua* Erfahrung der Wurzel verständlich zu machen.

Das von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* eingeführte und dargestellte Prinzip der Zweckmäßigkeit bringt nichts anderes als eben diese basale Erfahrung des Sinns zum Ausdruck. Der im Modus der reflektierenden Urteilskraft gebrauchte Begriff des Sinns eignet sich daher als erstphilosophischer Grundbegriff einer Endlichkeitsphilosophie, in der nicht mehr von einer ursprünglich „begrifflichen“ Gegebenheit des Einen und Ganzen ausgegangen wird, sondern in der stattdessen die Auffassung des Einen und Ganzen an eine Art von Sinnerfahrung gebunden ist, die als freie Schematisierung zu explizieren ist.

6. Zusammenschau der Kategorienentwicklung

a) *Ergebnisse der phänomenologischen Relektüre der Kategorienbildung*

Eine phänomenologische Relektüre der *Logik der Philosophie* ist mit einigen Weichenstellungen verbunden, wie sie im Grundlegungskapitel dargestellt wurden. Einen phänomenologischen Zugang zu wählen, bedeutet im philosophielogischen Kontext insbesondere, mit dem Umstand ernst zu machen, dass es so etwas wie eine ‚Erfahrung des Denkens‘ gibt, die sich nicht psychologisch auf die privaten ‚Erlebnisse‘ *beim* Denken reduzieren lässt und die vor allem eine eigene ‚Logik‘ ausbildet. In phänomenologischer Perspektive ist daher nicht die modellierende Konstruktion von philosophischen Kategorien, sondern die Herausarbeitung der sachimmanenten *Logik der Erfahrung des Denkens* das zentrale Thema einer Logik der Philosophie. Charakteristisch ist nun, dass diese Erfahrung des Denkens eine *dialektische Natur* besitzt, insofern die begriffliche Ausarbeitung des faktischen ‚Einfalls‘, d.h. die Kategorialisierung (Begriffspol) der Einstellung (Faktizitätspol), also die Bewegung, die das volle Phänomen der Erfahrung des Denkens ist, sich dadurch auszeichnet, dass sich die Erfahrung nicht einfach *im Begriff erfüllt*, sondern jeweils *durch den Begriff eine andere wird*. In diesem Sinne musste sich der Terminus „Phänomenologie“ in der vorliegenden Arbeit für eine Zweideutigkeit offen halten, insofern die Elemente der phänomenologischen Methode vor allem husserlscher Provenienz und richirscher Gestaltung, die in dieser Arbeit benützt wurden, durch einen Rekurs auf die ursprüngliche hegelsche Konzeption von Phänomenologie als einer „Wissenschaft der [dialektischen] Erfahrung des Bewusstseins“ anzureichern waren. In dieser Perspektive bietet uns Weils *Logik der Philosophie* eine *Phänomenologie des sich bildenden kohärenten Sinns* in Gestalt eines *Systems der dialektischen Erfahrung des Denkens*.

Auf dieser Basis konnten die drei „Kategorien des Beginns“, in denen sich die philosophielogische Genese der operativen Grundbegriffe der *Logik der Philosophie* („Einstellung“, „Reprise“, „Kategorie“) darstellt,¹ als Urszene der Philosophie gelesen werden: Im Versuch, die prädiskursive Erfahrung der ursprünglichen Vertrautheit mit der Wahrheit *als das Wahre* zur Sprache bringen, wandelt sich im abgründigen Medium des Sinns das gesagte Wahre zugleich zum „Falschen“ und verweist daher auf die Erfahrung des reinen Eingestelltseins *in der Wahrheit* zurück.²

¹ Vgl. LP 98: „Über die Reprise wird die Einstellung zur Kategorie.“ Das bedeutet in der vorgelegten Interpretation: Über den „Un-Sinn“ wird die „Wahrheit“ zum „Wahren“ (und dabei zugleich zum „Falschen“).

² Diese phänomenologische Interpretation der Kategorien des Beginns unterscheidet sich von den als „neukantianisch“ titulierten maßgeblichen Interpretationen darin, dass diese Kategorien in ihr nicht als „reine Formen“ (Quillien 1982b, 159), die die „formale Struktur jeder möglichen Sprache“ (ebd. 158) bezeichnen, aufgefasst werden.

Das Schema des philosophischen *Diskurses* als *Sagen-der-Wahrheit* wurde daher – im Rahmen der Kategorie des „Wahren-und-Falschen“, d.i. der „Kategorie des Diskurses“ – als ‚*wahrendes‘ Hinlaufen zur Wahrheit und ‚fälschendes‘ Zurücklaufen zum Wahren* bestimmt. Damit ist die These zum Ausdruck gebracht, dass der philosophische Diskurs als solcher durch eine bleibende methodische Paradoxie geprägt ist, die sich in der *nicht-schließbaren Kluft* zwischen dem vorausgesetzten Eingestelltsein und seiner begrifflichen Kategorialisierung artikuliert. In diesem Rahmen siedelt sich daher alle weitere Kategorienbildung der *Logik der Philosophie* an.

Die folgenden „Kategorien der Ontologie“ können vor diesem Hintergrund als verschiedene Richtungen der *symbolischen Schließung* der ursprünglichen Kluft verstanden werden. Mit einem Terminus von Richir wurden diese Strategien in der Relektüre als Ansätze zu einer „symbolischen Tautologie“ angezeigt. Paradigmatisch für alle Kategorien der Ontologie ist dabei das Unternehmen der Kategorie des „Gegenstandes“, die Wahrheit als ein aussagbares Wahres *gegenständlich zu bestimmen*. Auf diese Weise ist die Wahrheit *als Sein (des Seienden)* der einzigartige Gegenstand nicht nur der Theoria, sondern allen philosophischen Denkens und Lebens. Doch durch die gegenständliche Bestimmung der Wahrheit wird die ursprüngliche Kluft nicht geschlossen, da sich dieser Vollzug weiterhin in der abgründigen Erfahrungsdimension des Sinns bewegen muss. Die an die Kategorie des „Gegenstands“ anschließenden Varianten und Anreicherungen der Gegenstandsbestimmung der Wahrheit lassen sich daher als Versuche systematisieren, diese *dem ‚Gegenstand‘ des Seins zugehörige Sinndimension* in Gestalt einer ‚mehrstufigen‘ ontologischen Reflexion ausdrücklich zu machen.¹ Das Ergebnis dieser Kategorienentwicklung ist, dass sich an diesem dem gegenständlichen Sein zugehörigen Sinn eine Reihe von konstitutiven Struktur- und Vollzugsmomenten unterscheiden lassen. Hervorzuheben sind dabei einerseits – auf Seiten der *menschlichen Aneignung* der ontologischen Reflexion – die Explikation des Subjekts als das *Wofür des Sinns* in der Kategorie des „Bewusstseins“ und die Herausstellung des notwendigen *Vollzugscharakters* des Sinns in der Kategorie der „Persönlichkeit“, andererseits das Ereignismoment der *menschlichen Enteignung*, das sich in allen Kategorien der Ontologie anzeigt und sich paradoxerweise gerade in der absoluten Reflexion der Kategorie des „Absoluten“, als dem Moment der höchsten Aneignung, am Aufdringlichsten meldet. Denn die Lehre des „Absoluten“ lautet, dass sich die ontologische Reflexion, d.h. das, was die Struktur und den Vollzug des dem Sein zugehörigen Sinns ausmacht, sich nur durch eine *Erhebung zum Vollzug des dem Sein zugehörigen Sinns* und demgemäß nur durch eine *Identifizierung des Denkens mit dem Sein des Sinns* menschlich aneignen lässt.

Insbesondere die Wahrheit ist phänomenologisch nicht als eine formale Leere, sondern im Gegenteil als Überfülle der Erfahrung zu fassen. Man darf aus phänomenologischem Gesichtspunkt die ersten beiden Kategorien nicht einseitig auf ihren funktionalen Sinn für den Diskurs reduzieren (vgl. Kirscher 1989, 179f.), sondern muss sie als prädiskursive Erfahrungen, d.h. als gelebte Einstellungen, explizieren.

¹ Die hegelsche Systematisierung dieser Kategoriengruppe als einer mehrstufigen „Reflexion“ stammt dabei von Kirscher (1989, 257–300). Das „ontologische“ Verständnis dieser Struktur der Reflexion ist hingegen meine Ergänzung.

Dies ist aber der höchste Ausdruck der symbolischen Tautologie, in der das Sagen-der-Wahrheit spekulativ als eine Selbstbewegung des Begriffs gedeutet wird.

Dieses ambivalente Ergebnis des Versuchs, im Diskurs das Wahre zu bestimmen, bildet den Ausgangspunkt für die „Kategorien der Revolte“, die von der im höchsten Vollzug des Diskurses geschehenden menschlichen Enteignung Zeugnis ablegen. Mit der Einsetzung der Perspektive der Freiheit des Individuums wird hier eine potenzierte Dimension des sprachlichen Sinns entdeckt, die sich nicht auf die Kohärenz des diskursiven Sinns, d.h. auf den zum Sein gehörigen absoluten Sinn, reduzieren lässt. Der wesentliche Punkt der Relektüre bestand dabei darin, die philosophologische Bedeutung der Kategorie des „Endlichen“ herauszuarbeiten: Gegenläufig zur üblichen Interpretation, die in der Entdeckung der *sinnlosen Gewalt* in der Kategorie des „Werks“ das Scharnier der Gesamtarchitektonik der *Logik der Philosophie* sehen möchte (um dann den abschließenden Sinn der Philosophie als „freie Entscheidung für die Vernunft und gegen die Gewalt“ bestimmen zu können), lautete das Ergebnis, dass in der Kategorie des „Endlichen“ eine *Refiguration des Diskurssinns* stattfindet, insofern der Sinn des Diskurses nun nicht mehr darin gesehen wird, den ursprünglichen Hiatus im und durch den Diskurs zu schließen, sondern ihn durch den Vollzug der fundamentalpoetischen Sinnbildung der Sprache zu *durchmessen*. Diese endgültige philosophische Abkehr von der symbolischen Tautologie von Denken und Sein bringt ein neues Kriterium für diskursive Kohärenz mit sich: Kohärent ist ein Diskurs nicht dadurch, dass er die Wahrheit *im Diskurs*, als ein Wahres, darstellt, sondern vielmehr dadurch, dass er für die Wahrheit *offen* ist und diese Offenheit im fundamentalpoetischen Geschehen der Sinnbildung austrägt.

In den so refigurierten Diskurssinn führen die finalen „Kategorien des Wiederbeginns“ eine letzte Modifikation ein, indem sie der diskursiven Erfahrung der offenen Kohärenz eine *praktische Wendung* verleihen und sie auf diese Weise mit den traditionelleren Vernunftansprüchen versöhnen: Der Sinn des philosophischen Diskurses ist es nicht nur, den ursprünglichen Hiatus im fundamentalpoetischen Geschehen der Sinnbildung zu durchmessen, sondern ihn im Vollzug der Verwirklichung diskursiven Sinns praktisch zu *überbrücken*. Für diese Vollzüge der Überbrückung dürfen die traditionellen Vernunftkonzepte der Philosophie wieder in Anspruch genommen werden, da sie nun nicht mehr im Dienste der – unmöglichen – Schließung des Hiatus stehen. Diese Neubestimmung der Situation des Diskurses führt zur Anerkennung dessen, dass sich die fundamentalpoetischen Sinnbildungsprozesse der Sprache *nicht außerhalb* ihrer vernünftigen Ausarbeitung im Diskurs vollziehen, sondern gerade durch diese vernünftige Ausarbeitung *hindurch* gehen. „Sinn“ ist daher – gegenläufig zur „neukantianischen“ Interpretationsrichtung, die für uns Kirscher repräsentiert hat – nicht nur die *Form*, in der sich der philosophische Diskurs formal vollzieht, sondern darüber hinaus das in der „Weisheit“ aufscheinende *Urphänomen* des „sinnhaften Ganzen“, an dem der sich vollziehende philosophische Diskurs *teilhat*.

Der Vollzug des Diskurses ist somit in ein über ihn hinausweisendes Geschehen der Sinnbildung eingebunden. Die abschließenden Überlegungen der vorliegenden Arbeit dienen dem Versuch, diese philosophologisch vertiefte Einsicht in die Situation des philosophischen Diskurses für eine Rekonzeptualisierung der ‚Ersten Philosophie‘ auszuwerten. Das vorläufige, spekulative Ergebnis kulminiert dabei im Begriff des „Schematismus des Sinns“: Der philosophische Diskurs als Sagen-der-Wahrheit, in seiner genuinen Doppelbewegung als ‚währendes‘ Hinlaufen zur Wahrheit und ‚fälschendes‘ Zurücklaufen zum Wahren, zeigt sich jetzt *als ein Antwortgeschehen auf eine freie Schematisierung von Sinn, d.h. als ‚Zwischenereignis‘ der Sinnbildung zwischen Sagenwollen und Sich-sagen-lassen der Wahrheit.*

b) Eine basale Logik der Philosophie: Von der „Wahrheit“ zum „Sinn“^d

Abschließend möchte ich vorschlagen, die Kategorienentwicklung der *Logik der Philosophie* auf eine Grundbewegung zurückzuführen, die sich als eine basale Logik in zwei Kategorien formulieren lässt: Die Bewegung von der „Wahrheit“ zum „Sinn“. Zu beachten ist, dass die so eingeführten Kategorien mit den gleichnamigen Kategorien der *Logik der Philosophie* nicht schlechthin identisch sind, da Erstere im Versuch einer systematischen Rekonstruktion der philosophologischen Grundbewegung funktionell verortet sind. Für diese Rekonstruktion kommt den archaischen „Kategorien des Beginns“, der hegelschen Kategorie des „Absoluten“ und den letzten beiden formalen Kategorien („Sinn“ und „Weisheit“) ein besonderes Gewicht zu, wie aus dem Gedankengang ersichtlich werden wird. Zu beachten ist ferner, dass nicht nur der Übergang von der „Wahrheit“ zum „Sinn“ eine Bewegung entfaltet, die als „Logik“ festzuhalten ist, sondern dass auch jede der beiden Kategorien für sich genommen einen bestimmten Bewegungsmodus des Denkens bezeichnet. Die Unterscheidung zwischen einer „Logik der Wahrheit“ und einer „Logik des Sinns“, auf die hier abgezielt wird, meint also zwei Arten der Bewegtheit, zwei fundamentale Bewegungsmodi des Denkens.

α) Logik der Wahrheit: Verborgeneheit und Entborgeneheit

In aller – methodisch verstärkten – Naivität muss man sagen: Die „Sache“ der Philosophie ist (die) *Wahrheit*. Deshalb legt sich die Auffassung nahe, dass die Philosophie vollständig von einer

¹ Dieser Abschnitt ist eine überarbeitete Fassung des dritten und vierten Abschnitts von Gaitsch 2011b, 26–32.

Logik der Wahrheit bewegt wird (bzw. werden sollte¹). Dies ist der klassische Bewegungsmodus des Denkens, der nun dargestellt werden soll, um zu sehen, wohin der ideale Vollzug dieser Bewegung führt.

In ihrer elementaren Gestalt will Philosophie nichts anderes sein als *Sagen-der-Wahrheit*. Faktisch konstituiert sie sich daher als reines Sagenwollen der Wahrheit. Als dieses Sagenwollen lässt sie sich ganz von ihrer „Sache“ bestimmen. Wahrheit ist also ihr *Movens* im strikten Sinne: Gesagt werden soll nur das, was in der Sache liegt; der Sache soll durch das Sagen nichts hinzugefügt werden; sie soll genau so dargestellt werden, wie sie sich zeigt.

Es ist kein Einwand gegen dieses Selbstverständnis der Bewegtheit des Denkens, wenn gesagt wird, dass die Philosophie in einer solchen reinen Hingabe an die Logik der Wahrheit nicht aufgehen kann, da ihr als genuin menschlichem Vollzug immer ein Ringen mit „äußeren“ Mächten und Gewalten, die eine reine Hingabe verhindern, vorausgehen wird. Dies ist der initiatorische Aspekt der Standpunkterringung der Philosophie, das Ringen mit der „natürlichen“ Einstellung und das Erringen der „philosophischen“ Einstellung, von deren Standpunkt aus alles philosophisch Gesagte allererst seinen Sinn gewinnt. In das rein von der Wahrheit bewegte Denken kann aber das „unreine“ philosophische Sprechen der natürlichen Einstellung integriert werden, indem es als *Antizipation* der reinen Einstellung aufgefasst wird: Wenn die reine Einstellung errungen sein wird, wird sich in ihr nachträglich erweisen, dass das in der natürlichen Einstellung Gesprochene philosophisch sinnvoll war. Aus der Perspektive der natürlichen Einstellung wird man dies so formulieren müssen: Der in der natürlichen Einstellung befangene Wahrheitsbewegte hofft darauf, dass das, was er sagt, *sinnvoll gewesen sein wird*. Da diese mit der Standpunkterringung verbundene Komplikation somit aber mit dem Bewegungsmodus der Wahrheit ohne weiteres harmonisierbar ist, darf sie hier methodisch ausgeklammert werden. Im Folgenden wird daher der vollendete Gang der „Reinigung“, d.h. das Erreichen der „Reinheit“ des Sagenwollens der Wahrheit, schlicht vorausgesetzt.

„Wahrheit“ als die Sache der Philosophie zeigt aber nun einen eigentümlichen Charakter, der sie von anderen thematisierbaren „Sachen“ grundlegend unterscheidet: Sie ist weder ein empirisch begegnender Gegenstand noch einfach ein – ausgehend von den empirischen Eindrücken – auszudenkender (zu konstruierender) Gegenstand, sondern sie ist das, was das Sagen des vielfältig Wahren *ermöglicht*, also das, was das bloße Sagen in ein Wahres-Sagen verwandelt. Dies ist der „transzendente“ Charakter der Wahrheit, der dazu führt, zwischen der transzendental fungierenden „Wahrheit“ und dem gesagtem „Wahren“ terminologisch unterscheiden zu müssen.

¹ Alle Fragen und Probleme der methodischen Standpunkterringung der Philosophie, die zu einem normativen Ausdruck führen würden, bleiben hier im Sinne einer Epoché ausgeklammert. Man kann sich hier mit dem Konditional behelfen: *Wenn* es Philosophie gibt, *dann* muss sie von einer Logik der Wahrheit bewegt werden.

Ausgehend von diesem transzendentalen Charakter der Wahrheit entfaltet sich eine diffizile und paradoxe Logik der Wahrheit. Was geschieht nämlich, wenn die Wahrheit selbst zum „Gegenstand“ des Sagens wird, wie es in der Philosophie als dem Sagen-der-Wahrheit geschehen muss? Das Sagen-der-Wahrheit sagt die Wahrheit *als das Wahre*, das allem Wahres-Sagen als Bedingung der Möglichkeit zugrunde liegt. Im Sagen wird also die Wahrheit zu einem gesagten Wahren, das als Gesagtes *sich selbst* als Ungesagtes – nämlich als transzendental fungierende Wahrheit – *voraussetzt*. Im Sagen *des* Wahren, nämlich der transzendental fungierenden Wahrheit, liegt also ein Widerstreit: Der Wahrheit wird durch das Sagen unvermeidlich etwas angetan, was sie nicht mehr fungierende Wahrheit sein lässt (also das, was man als *das Wahre* eigentlich sagen wollte). Auf eine paradoxe Formel gebracht: Wahrheit ist, wenn sie als *das Wahre* gesagt wird, nicht mehr das Wahre, sondern nur mehr *ein* Wahres. Dieses gesagte Wahre ist in Hinblick auf die zu sagende fungierende Wahrheit eigentlich das *Falsche*, d.h. ein gegenüber der fungierenden Wahrheit Verschiedenes, das die Wahrheit radikal verfälscht.¹

Das Wahre ist gewissermaßen ein Vexierbild, das sich verschieden zeigt, je nachdem, ob man es in seinem Gesagtsein oder ob man es – von seinem Gesagtsein abstrahierend – von dem aus, was es eigentlich sagen will (die fungierende Wahrheit), auffasst: In seinem Gesagtsein ist das Wahre eigentlich das Falsche, nämlich das die Wahrheit Verfälschende; aber von dem aus, was es eigentlich *meint* – die fungierende Wahrheit –, ist das Wahre das, was jeden Hinblick des Als (jede Als-Struktur) vernichtet, was also sich selbst in seinem Gesagtsein zunichte macht.

Wie muss aber dann das Sagen-der-Wahrheit verfahren, das die Wahrheit so sagen will, wie sie ohne Zutun des Sagens ist? Die Antwort darauf ist die absolute Hingabe an die Wahrheit: Das Sagen muss sich selbst zurücknehmen, um *in* der Wahrheit zu sein. Das Sagen muss sich in der Wahrheit aufgehen lassen, um durch diesen Akt der Selbstaufgabe die Wahrheit als sie selbst *sein* – nämlich *fungieren* – zu lassen. In dieser archaischen Logik der Wahrheit ist also die Wahrheit das Unsagbare, das sich nur auf eine mystische Weise zeigen kann. In philosophielogischer Perspektive ist diese Konstellation die Quelle aller philosophischen Mystik, die im Bezug zur *alétheia* den Akzent auf die *létthe* (die Verborgenheit) legt.²

Doch streng genommen ist hier die Rede von einer „Logik der Wahrheit“ noch verfrüht, insofern die archaische Hingabe an die Wahrheit gerade jegliche „Logik“ von der Wahrheit fern hält. All das, was soeben als Bewegungsmodus einer Logik der Wahrheit dargestellt wurde, kann das mystische Sagen-der-Wahrheit, das in der absoluten Hingabe des Sagens an die Wahrheit besteht,

¹ Damit ist der Kern der Kategorienbewegung der „Kategorien des Beginns“ rekonstruiert, die uns zur Kategorie des *Diskurses* als „währendem“ und zugleich „fälschendem“ Sagen-der-Wahrheit geführt hat (*siehe insbes. oben Seite 221ff.*).

² Was den Nachklang dieser archaischen Logik der Wahrheit betrifft, stehen sich der Lethe-Denker Heidegger und der Wahrheitsmystiker Wittgenstein nahe: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“ (Wittgenstein 1984, 85)

nur als bloße „Logik des Sagens“ auffassen, welche der zu sagenden, immer schon fungierenden Wahrheit äußerlich und für sie unwesentlich bleibt. Deshalb ist ein zweiter Schritt erforderlich, durch den erst die Hingabe an die Wahrheit als eine Hingabe an die Logik der Wahrheit sichtbar wird.

Dazu muss nun einfach das ernst genommen werden, was im mystischen Sagen-der-Wahrheit implizit schon gegeben ist, aber abgeblendet wurde. Denn in der mystischen Selbstzurücknahme des Sagens *in* die Wahrheit ist das *Sagen-der-Wahrheit* *geglückt*. Indem das Sagen das transzendente Fungieren der Wahrheit auffassen und daraus seine radikalen Konsequenzen der Selbstpreisgabe ziehen konnte, bestätigt sich performativ, *dass die Wahrheit sich sagen lässt*. Damit wird nun die andere Seite des Fungierens der Wahrheit sichtbar: Wahrheit ist als immer schon Fungierende nicht nur das dem Sagen immer Entzogene, sondern ist zugleich in ihrem Fungieren gerade das, was alles Sagen absolut eröffnet und in dieser absoluten Eröffnung auch sich selbst nicht zurückhält, sondern sich sagen lässt.

Dieses Sich-sagen-lassen ist der *aléthe*-Akzent im Bezug zur *alétheia*. Der mystischen Hingabe des Sagens an die Wahrheit kommt sozusagen die Hingabe der Wahrheit selbst an das Sagen entgegen. Die Hingabe der Wahrheit (an das Sagen) kommt der Hingabe des Sagens (an die Wahrheit) zuvor.¹ Daher ist Wahrheit gerade in ihrem Fungieren *Sagbarkeit*: Das, was sich zeigt, lässt sich auch sagen; auch das Unsagbare ist als Unsagbares sagbar (in hegelschen Begriffen: auch das An-sich ist für uns). Die Wahrheit wird durch das Sagen *nicht* zum Wahren verfälscht, sondern ist bereits *für sich selbst das Wahre, das sich sagen lässt*.

Doch liegt in diesem „für sich selbst“ nicht eine bedenkliche (hegelianische) Wendung: Ist denn die Wahrheit für sich selbst das Wahre? Haben wir uns damit nicht dem Konzept des „absoluten Geistes“ ausgeliefert? Die auf die Spitze getriebene Bewegung der Logik der Wahrheit scheint in der Tat die philosophische Mystik in eine Panlogistik zu verwandeln: Das Sagen-der-Wahrheit ist die Hingabe an die Logik der Wahrheit; der Logos des Denkens hat dem Logos der Wahrheit nichts hinzuzufügen, sondern hat ihn – indem das Denken sich mit ihm identifiziert – selbst sprechen zu lassen. Die zu erringende philosophische Einstellung wäre dann die *Identität*

¹ Von dieser Einsicht ausgehend ließe sich eine Kritik an einem postphänomenologisch gängigen *Modell des Entzugs* formulieren: Die Rede von einem „Entzug der Wahrheit“ ist irreführend, weil die Verborgenheit der Wahrheit nicht darin gründet, dass sie sich „zurückhält“ („entzieht“), sondern gerade darin, dass sie sich voll und ganz – in einem Übermaß, an dem das „Gefäß“ des Sagens zerbricht – „gibt“ („sich sagen lässt“). Nur auf diese Weise – bezeichnen wir es in Anlehnung an J.-L. Marion als „Modell der Gegebenheit“ – scheint man der Untrennbarkeit von Verborgenheit (*léthe*) und Entborgenheit (*aléthe*) in der Sache der Wahrheit gerecht werden zu können. Nur so erscheinen sie als zwei Seiten ein und derselben Medaille.

mit dem Logos der Wahrheit. Erst von diesem Standpunkt der „symbolischen Tautologie“¹ aus erhielten alle wahren philosophischen Sätze ihren Sinn.²

Diese auf die Spitze getriebene Logik der Wahrheit ist als Antwort der Philosophie auf die Erfahrung der „Logizität der Wirklichkeit“ zu verstehen, die die Philosophie von Beginn an in Staunen versetzt und antreibt: Das Seiende macht sich als ein „verum“ im Sinne der Transzendentalienlehre erfahrbar, d.h. der Grund der Zugänglichkeit des Seienden, seine Erkennbarkeit, liegt in ihm selbst, indem es *Phänomen* ist, d.h. sich von ihm selbst her zeigt. Die weiterführende Frage ist aber, ob die auf die Spitze getriebene Logik der Wahrheit, die auf den Standpunkt der symbolischen Tautologie führt, die Erfahrung der „Logizität der Wirklichkeit“ richtig gedeutet hat: Wurde hier nicht die Sagbarkeit der Wahrheit durch ein Geistsubjekt-Konzept überformt? Wurde hier nicht nur der *léthe*-Aspekt vergessen, sondern noch dazu der *aléthe*-Aspekt falsch aufgefasst? Wenn wir diesen Fragen nachgehen, werden wir zu einem Einstellungswandel geführt: zu einem von der Logik der Wahrheit abweichenden Verständnis der Bewegtheit des Denkens, zu einem anderen Verständnis der Lage des Sagens-der-Wahrheit, das die Bewegtheit des Denkens selbst affiziert, sodass zu Recht von einem alternativen Bewegungsmodus des Denkens gesprochen werden kann.

β) Logik des Sinns: Sich-sagen-lassen der Wahrheit als „Zwischenereignis“

Wenn nun von einer „Logik des Sinns“ die Rede ist, steht der Sinn der Logizität der Wirklichkeit auf dem Spiel. Die Frage nach dem Sinn zielt also nicht auf eine subjektivierende Relativierung der Wahrheit ab, sondern fragt, ob die Logik der Wahrheit zureichend aus sich selbst heraus verstanden werden kann, ob es nicht der Freilegung einer Dimension bedarf, die nach einer *anderen Logik* strukturiert ist und deshalb von der „Wahrheit“ und deren „Logik“ unterschieden werden sollte.

Der konsequente Vollzug der Logik der Wahrheit führt in eine Aporie, die sich folgendermaßen fassen lässt: Das gesagte Wahre „verschlingt“ das eröffnende Fungieren der Wahrheit, indem die Kluft zwischen dem menschlichen Ort des Sagens – der sich im Sagen*wollen* des mit der Philosophie beginnenden Menschen manifestiert – und der Wahrheit identifizierend übersprungen und ein für alle Mal geschlossen wird. Für den denkenden Menschen erscheint die Wahrheit dann als die dem Sagen *vorgegebene wahre Bedeutung*, als „Faktualität“³ von Bedeutung, die in ihrem Vor-

¹ Richir 2001, 16.

² Dies ist der Gesichtspunkt, der sich innerhalb der Kategorienbewegung der *Logik der Philosophie* in der Kategorie des „Absoluten“ vollendet (siehe oben Seite 288ff.).

³ Den Terminus der „Faktualität“ beziehe ich von Richir, der damit das bloße Vorhandensein (einer bestimmten Bedeutung) bezeichnet, in Kontrast zur lebendigen „Faktizität“ des sich bildenden Sinns (vgl. Richir 2001, 83, 92, 97f.).

handensein gegenüber dem *kontingenten* intentionalen Bezug des menschlichen Verstehens gleichgültig bleibt, sodass also die Modi des Verstehens und Nicht-Verstehens keinen modifizierenden Einfluss auf das Vorhandensein der wahren Bedeutung ausüben. Die wahre Bedeutung in ihrem modifikationslosen Vorgegebensein wird dadurch als etwas Letztes, Unhintergebares gefasst. Die Aporie besteht nun darin, dass die Wahrheit – in ihrer als wahrer Bedeutung „versteinerten“ Gestalt – selbst *sinnlos* wird: sinnlos in dem Maße, in dem die Bedeutung vorgegeben ist und nicht mehr *im* intentionalen Bezug gebildet werden muss.¹ Damit ist im Übrigen keineswegs bestritten, dass es wirklich auch vorhandene wahre Bedeutungen gibt, die vom intentionalen Bezug auf keine Weise mehr affiziert werden – nur dürfen diese Bedeutungs-gegebenheiten nicht als letztfundierende, sondern müssen als *fundierte* Phänomene (bzw. als nicht-phänomenale „tote Winkel“ der Sinnbildung)² verstanden werden. Das Ergebnis ist somit, dass die Logik der Wahrheit zu einer Bedeutungstheorie führt, die die Erfahrung der Logizität der Wirklichkeit grundlegend verzerrt.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Logik des Sinns kontrastiv kennzeichnen: Es handelt sich nun um eine Bewegung, die die Kluft zwischen dem menschlichen Ort des Sagens und dem Sich-sagen-lassen der fungierenden Wahrheit in der Bildung von Sinn zwar jeweils augenblicks-haft überbrückt, aber ohne sie dabei zu schließen und durch eine symbolische Tautologie zu substituieren. Die Differenz ist konstitutiv, denn das, was sagbar ist, das, was sich sagen lässt, *ist nicht* selbst das, was sagt. Das Sagen-der-Wahrheit ist deshalb nicht durch die Logik der Wahrheit allein zu verstehen, sondern verweist auf eine sie fundierende Logik des Bezugs, in der die sich offen haltende Dimension des Sich-sagen-lassens selbst durch einen faktiziellen Sinnbildungsprozess tentativ „ausgemessen“ wird.

Diese Logik des Sinns kann im Übrigen mit ebenso viel Recht auch als „Logik des *Unsinns*“ bezeichnet werden, insofern damit nicht eine Negation von Sinn gemeint ist, sondern die grundlegende Unbestimmbarkeit und Unausmessbarkeit einer Tiefendimension angezeigt wird, *innerhalb derer* sich das Sagen-der-Wahrheit ereignet. Dieser Sachverhalt kann angemessen als „Zwischenereignis“³ expliziert werden: Das Ereignis liegt nicht darin, dass die Wahrheit sich selbst sagt, indem sie Bedeutungen vorgibt, die das menschliche Sagen als sein objektives Maß entdecken kann; das Ereignis ist hingegen das Sich-sagen-lassen der Wahrheit *im* Sagen-wollen der Wahrheit.⁴

¹ Die konstitutive Rolle des intentionalen Bezugs für die Sinnbildung darf nicht mit der Auffassung des intentionalen Subjekts als Instanz der Sinnggebung in eins gesetzt werden: Die Sinnbildung geschieht „im“, nicht „durch“ den intentionalen Bezug. Zur Differenz von „Sinnbildung“ und „Sinnggebung“ vgl. Tengelyi 2007, 14f.

² Richir 2000, 134; ferner Tengelyi, 2007, 131.

³ Der Ausdruck stammt von Waldenfels, 1994, 234f.

⁴ Dieses Verständnis des Sinnereignisses als „Zwischenereignis“ – zwischen Sagen-wollen und Sich-sagen-lassen der Wahrheit – kann als Resultat der *Logik der Philosophie* in der Kategorie der „Weisheit“ festgehalten werden.

Der Unterschied zwischen der Logik der Wahrheit und der Logik des Sinns kann anhand der Metaphern der „Lesbarkeit“ und der „Textualität“ der Wirklichkeit anschaulich gemacht werden.¹ Sowohl in der Logik der Wahrheit als auch in der Logik des Sinns erscheint die Wirklichkeit als lesbarer Text – dies ist der metaphorische Ausdruck für die grundlegende Erfahrung der Logizität der Wirklichkeit. Doch in den beiden Bewegungsmodi des Denkens manifestiert sich ein unterschiedliches Verständnis von Text: In der Logik der Wahrheit erscheint der Text der Wirklichkeit als ein Netz von Bedeutungen, die ein reproduktives Vermögen bloß zu entziffern braucht. Durch ein (post-)strukturalistisches Verständnisses, in dem die (offene) Relationalität der Zeichenbeziehungen im Fokus steht, wird diese Auffassung zwar komplexer, aber die Logik der Wahrheit nicht umgestoßen: Ein geschlossenes System der Eindeutigkeit wandelt sich in ein offenes System der Mehrdeutigkeit, aber die Bewegtheit des Denkens als „Logik der Wahrheit“ bleibt dieselbe.

Das der Logik des Sinns entsprechende Verständnis vom Text der Wirklichkeit reduziert das Phänomen des Textes hingegen nicht auf eine Umgebung von Bedeutungen, sondern lässt es als ein Urphänomen gelten: Es ist der Text, der anspricht und sich sagen lässt, ohne dass er mit einer Bedeutung (bzw. mit seinen Bedeutungen) strikt identifiziert werden könnte. Seine Lesbarkeit besteht nicht darin, dass er eine Anzahl von Bedeutungen in sich trägt, die ihm ein für alle Mal entnommen werden könnten, sondern darin, dass er sich unerschöpflich sagen lässt und insofern *Sinn ist*.² Auf dieser Basis ergibt sich ein vertieftes Verständnis der Einstellungsgebundenheit des Denkens: Das Denken ist einstellungsgebunden, da die Quelle des Sinns gerade in ihrer Unerschöpflichkeit verschiedene Wege der Bedeutungskonstitution rechtmäßig zulässt. Verschiedene Einstellungen schöpfen verschiedene Bedeutungen aus derselben Quelle des Sinns.

¹ Zur Metapher der Lesbarkeit vgl. Blumenberg 1981, in einer theologischen Wendung: Schaeffler 2008, 126–130. Zum Text als Modell der Hermeneutik vgl. Ricœur 1986, 150–236, sowie die „ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache“ in Gadamer 2010, 385–494.

² Vgl. Gadamer 2010, 462: „Alles menschliche Sprechen ist in der Weise endlich, daß eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes in ihm angelegt ist. Deshalb ist auch das hermeneutische Phänomen nur von dieser endlichen Grundverfassung des Seins aus aufzuhellen, die von Grund auf eine sprachlich verfaßte ist.“ Die sich der Sprachlichkeit und damit der Endlichkeit des Seins zuwendende ontologische Entgrenzung (bzw. „Universalisierung“) des hermeneutischen Phänomens, die Gadamer im dritten Teil von *Wahrheit und Methode* durchführt, führt dazu, das menschliche Verstehen als in ein „Wahrheitsgeschehen“ einbezogen zu sehen, das sich als „Spiel der Sprache selbst“ (ebd. 494) erweist. Mit anderen Worten, das bedeutungskonstituierende Sagen-der-Wahrheit steht unter dem Anspruch eines Sinngeschehens.

Resümee

Zum Abschluss soll kurz auf den gegangenen Weg zurückgeblickt und auf mögliche weitere Schritte vorausgeblickt werden.

Ein zentraler Punkt der vorliegenden Arbeit war die Ablösung des systematischen Grundgedankens der *Logik der Philosophie*, der hier anhand des Motivs des vernünftigen Verweigerens als *Einstellungsgebundenheit des Denkens* interpretiert wurde, von seiner hegelianischen Systemgestalt, mit der er in Weils Entfaltung unauflöslich verknüpft zu sein scheint. Mit dieser Ablösung ist allerdings nicht die These verbunden, dass das System Weils *scheitert*. Zwar ist dem Verdacht, dass die Ordnung der Kategorien auch eine andere sein könnte bzw. dass es innerhalb dieser Ordnung auch noch andere philosophielogische Kategorien geben könnte, von Seiten des Systems schwer etwas entgegenzuhalten, insofern dessen Rechtfertigungsdimension schwach ausgebildet ist. Aber trotzdem kann man in einem bestimmten, epistemisch ‚schwachen‘ Sinne von einem *Gelingen* des Systems sprechen, wenn man den Sinn dieses Systems als einen *Faktizitätszirkel der Erfahrung des Denkens*, wie er im zweiten Teil dieser Arbeit beschrieben wurde, versteht. Die Frage, ob eine begriffliche Ausarbeitung dieses Systemzirkels, wie sie Weil in seiner *Logik der Philosophie* unternimmt, *philosophisch lohnt*, bleibt dabei jedoch offen. Diese Frage, die nur durch systemexterne Kriterien zu beantworten sein wird, möchte ich zuletzt unentschieden lassen. Denn es könnte sich *einerseits* in der Tat herausstellen, dass sich der selbstreflexive Aufwand einer philosophielogischen Kategorienlehre nicht lohnt, falls nämlich die Einsicht in die Natur des philosophischen Denkens, die solch eine Logik der Philosophie im Resultat zu bieten hat, auch ohne diesen hermeneutischen Umweg direkt erreichbar ist. Dies könnte etwa in Gestalt einer Phänomenologie des sich bildenden kohärenten Sinns geschehen, in der die sachimmanente Dialektik *nicht* auf eine Kategorienlehre hin begrifflich zugeschnitten wird, die sich stattdessen direkt am jeweiligen Zu-Denkenden ‚polarisiert‘ und insofern auf der Ebene der ‚angewandten‘ Logik der Philosophie, d.h. in der konkreten Praxis des Philosophierens, ihren ständigen Aufenthalt hat. Es könnte sich jedoch *andererseits* auch herausstellen, dass die Herausarbeitung einer philosophielogischen Kategorienlehre für das *Selbstverstehen* des philosophischen Verstehens einen unverzichtbaren Dienst erweist, dies jedoch nicht als Schema für die lässliche Analyse des philosophiegeschichtlichen ‚Materials‘, sondern vielmehr als heuristischer Leitfaden, um die *eigentümliche Verfasstheit sowie die Weite des ‚Raums‘ des philosophischen Denkens* überhaupt erst kennenlernen zu können.

Vor dem Hintergrund dieser letzten Unentschiedenheit ist die in der vorliegenden Arbeit demonstrierte *Ablösbarkeit* des systematischen Grundgedankens der Einstellungsgebundenheit des

Denkens von seiner Systemgestalt so wichtig. Der erste Teil zu „Vorbegriff“ und „Vorgeschichte“ hatte deshalb nicht allein die Funktion, systematisch und philosophiehistorisch zu Weils neuer Gedankenfigur einer Logik der Philosophie *hinzuführen*, sondern ebenso in gleichem Atemzug von ihrer kontingenten Realisierung in der *Logik der Philosophie wegzuführen*, insofern sich durch den „Vorbegriff“ die Möglichkeit ergab, die „Vorgeschichte“ als vielschichtiges problemgeschichtliches Kräftefeld zu entfalten, in dessen Rahmen sich Weils implizite theoretische Vorentscheidungen, die seine Logik der Philosophie eröffnen, wie von selbst relativieren. Deshalb plädiere ich auch dafür, in den weiteren philosophischen Forschungen zur *Logik der Philosophie* die kategoriale Systemgestalt nicht als philosophiologischen Selbstzweck zu betrachten, sondern stattdessen weiterführend zu versuchen, die philosophiologische *Disziplin des philosophischen Selbstverstehens* auf ein selbständiges Fundament zu stellen. Für eine solche Disziplin wird eine Kategorienlehre des weilschen Typs nur Mittelcharakter haben können.

Die vorliegende Arbeit hat sich darauf beschränkt, durch den systematischen Fokus auf die Einstellungsdimension des Denkens die Grundzüge einer alternativen Interpretation der *Logik der Philosophie*, dieses singulären Werks in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, auszuarbeiten. Als wesentliches Ergebnis dieser phänomenologisch orientierten Relektüre kann die vertiefte Einsicht in die Natur der *Korrelation von Einstellung und Sinn* festgehalten werden: „Sinn“ ist nicht in erster Linie das Produkt einer sinngebenden kategorialen ‚Zuschneidung‘ des jeweiligen ‚Materials‘, sondern *gibt sich* jeweilig in einer und für eine bestimmte Einstellung. Dass alle Einstellungen, in denen die kategorialen Ansätze der Philosophie verankert sind, in dieses übergreifende Geschehen der Sinnbildung *hineingebören*, zeigt sich bei Weil zuletzt in der Kategorie der „Weisheit“, die die „intimste Einstellung“ der Philosophie, d.h. die ‚Einstellung der Einstellungen‘, vorstellt. In ihr beschreibt Weil die *Einstellung auf den ‚Sinn selbst‘*: Der das Denken Vollziehende macht darin die schlichte Erfahrung, dass es Denken ‚gibt‘, weil es Sinn ‚gibt‘. Diese urfaktische Erfahrung ist allerdings nicht in dem Sinne operationalisierbar, dass von ihr aus eine ontologische Theorie des ‚Sinns selbst‘ aufgebaut werden könnte, denn die im konkreten Erfahrungsbezug aufscheinende Begegnung mit dem ‚Sinn selbst‘ lässt sich nicht adäquat zum Gegenstand eines eigenen theoretischen Denkvollzugs machen. Insofern scheint aber die tiefste Einsicht der *Logik der Philosophie* zugleich in einer philosophischen Sackgasse zu enden: Die Form des Sinns ist die „Kategorie der Kategorien“, die entsprechende Erfahrung von Sinn ist die ‚Einstellung der Einstellungen‘ – so lässt sich das systematische Ergebnis der *Logik der Philosophie* in einem Satz zusammenfassen; *mehr* scheint sich dazu aber nicht sagen zu lassen, da der Aufweis der in allen philosophischen Vollzügen implizierten fundamentalen Erfahrung von Sinn für die distinkte philosophische Theoriebildung keine Konsequenzen zeitigt.

Angesichts dieser Sachlage bietet es sich über Weil hinausgehend jedoch an, die philosophischen Einsichten in die Korrelation von Einstellung und Sinn in Hinblick auf eine philosophische *Methodologie* auszuwerten. Die systematischen Ergebnisse der *Logik der Philosophie* gehören dann in den Rahmen einer phänomenologischen Methodenlehre, zu der Husserl den Grundstein gelegt hat. In diesem methodologischen Kontext lässt sich die philosophielogische Lehre als Mittel gegen die natürliche *Einstellungsvergessenheit* des Denkens einsetzen. Die Kraft des Philosophierens bemisst sich dann zuallererst nicht in dem Vermögen einer kohärenten begrifflichen Modellierung von Gedanken, sondern in der gedanklichen ‚Arbeit‘ an der eigenen Einstellung. In der *Einstellungserhellung* und damit zugleich in der Vorbereitung eines möglicherweise sich ereignenden *Einstellungswandels* besteht die eigentliche „Anstrengung des Begriffs“, die das Philosophieren leistet. Eine solche methodologische Einstellungslehre des Denkens hätte nicht zuletzt auch die Grenzen des methodisch Machbaren in der ‚Entzogenheit‘ der Einstellung ans Licht zu heben: Die Einstellungen, durch die das Denken sich ermöglicht findet, werden nicht durch freien Entschluss ‚eingenommen‘, sondern *sind vorausgesetzt* – darin gründet der Sinn jeder transzendentalen Analyse – bzw. *ereignen sich* im Vollzug des Denkens als dessen dialektische Erfahrung. Diese Einstellungslehre fundiert somit auch die Einsicht Gadamers, dass das Verstehen im Letzten kein methodischer Vollzug, sondern vielmehr ein Geschehen ist. Eine solche durch die philosophielogischen Einsichten erweiterte phänomenologische Methodenlehre hätte das Potenzial, das *ursprünglich anarchische Feld* der Philosophie, durch das gelegentlich ‚nomothetische‘ Usurpatoren ziehen, auf vernünftige Weise bewohnbar zu machen.

Literaturverzeichnis

1. Zitierte Werke von Eric Weil

Eric Weil (1986): *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'Astrologie.*

Hrsg. v. Émilienne Naert. Paris.

- *Essais et conférences*. T. I: *Philosophie*. T. II: *Politique*. Vrin: Paris 1991.
- *Essais sur la nature, l'histoire et la politique*. Septentrion: Villeneuve d'Ascq 1999.
- *Logique de la philosophie*, Vrin: Paris 1950; dt. Übers.: *Logik der Philosophie*, aus dem Franz. übers. v. Alexander Schnell. Olms: Hildesheim u.a. 2010.
- *Problèmes kantians*. 2. Aufl. Vrin: Paris 1982; dt. Übers.: *Probleme des Kantischen Denkens*. Einleitung und Übersetzung von Hector Wittwer. Duncker & Humblot: Berlin 2002.
- *Philosophie morale*. 4. Aufl. Vrin: Paris 1987.
- *Philosophie politique*. 5. Aufl. Vrin: Paris 1989; dt. Übers.: *Philosophie der Politik*. Luchterhand: Neuwied/Berlin 1964.
- *Philosophie et réalité*. T. I: *Essais et conférences*. T. II: *Inédits suivis de Le cas Heidegger*. Beauchesne: Paris 2003.

2. Weitere verwendete Literatur

Arendt, Hannah (2002): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München u.a.

Aristoteles (1989): *Aristoteles' Metaphysik*. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz.

Hrsg. v. Horst Seidl. Hamburg.

- Bernasconi, Robert (2002): „Horror alieni. Auf der Suche nach einem philosophischen Pluralismus“, in: Iris Därmann, Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfabrung und Repräsentation*. Weilerswist, 125–150.
- Blumenberg, Hans (1981): *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main.
- Bruzina, Ronald (2012): „[Review:] Sebastian Luft: *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*“, in: *Notre Dame Philosophical Reviews: An Electronic Journal*, 14.7.2012, <http://ndpr.nd.edu/news/31928-subjectivity-and-lifeworld-in-transcendental-phenomenology/> (Zugriff: 17.7.2012).
- Buée, Jean-Michel (1987): „La *Logique de la philosophie* et l'herméneutique de Gadamer“, in: Jean Quillien (Hg.): *Cahiers Eric Weil*. Lille, 165–195.
- (1996): „Poésie, philosophie, sagesse“, in: Gilbert Kirscher; Jean-Paul Larthomas; Jean Quillien (Hg.): *Cahiers Eric Weil V. – Eric Weil. Philosophie et Sagesse*. Lille, 145–152.
- Canivez, Patrice (1996): „Sagesse et action“, in: Gilbert Kirscher; Jean-Paul Larthomas; Jean Quillien (Hg.): *Cahiers Eric Weil V. – Eric Weil. Philosophie et Sagesse*. Lille, 137–144.
- (1999): *Weil*. Paris.
- Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Hrsg. v. Birgit Recki. Hamburg 1998ff [= GW + Band].
- Cohen, Hermann (1918): *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin.
- Coreth, Emerich (1994): *Grundriss der Metaphysik*. Innsbruck/Wien.
- Croce, Benedetto (1907/1909): *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*. Heidelberg 1909 [ital. Orig. 1907].
- Deleuze, Gilles (1968): *Différence et répétition*. Paris.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2000): *Was ist Philosophie?* Aus dem Französischen von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. Frankfurt am Main.
- Deligne, Alain (1998): *Éric Weil. Ein zeitgenössischer Philosoph. Einführung in das Werk. Anthologie von Erstübersetzungen aus dem Französischen nebst Erstveröffentlichung eines Typoskripts*. Bonn.
- Denker, Alfred (2006): „Der frühe Heidegger und die Logik der Philosophie – zwischen Neuscholastik und Neukantianismus“, in: Alfred Denker, Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger und die Logik*. Amsterdam u.a., 9–30.
- Derrida, Jacques (1972): *Die Schrift und die Differenz*. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Frankfurt am Main.
- (2004): „Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer“, in: Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer: *Der ununterbrochene Dialog*. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessmann. Frankfurt am Main, 51–54.

- Dilthey, Wilhelm (1962): *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. 3., unveränderte Aufl. Stuttgart/Göttingen (= Gesammelte Schriften, Bd. 8).
- (1992): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Hrsg. v. Bernhard Groethuysen. 8. Aufl. Göttingen (= Gesammelte Schriften, Bd. 7).
- Drummond, John J. (1975): „Husserl on the ways to the performance of the reduction“, in: *Man and World* 8, 47–69.
- Eisler, Rudolf (1904): „Modalitäts-Schlüsse“, in: Ders.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 1, 2. Aufl. Berlin, 677.
- Fehér, István M. (1992): „Lask, Lukács, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories“, in: Christopher Macann (Hg.): *Martin Heidegger. Critical Assessments. Vol. II: History of Philosophy*. London/New York, 373–405.
- Faye, Emmanuel (2009): *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*. Berlin.
- Fichte, Johann Gottlieb (1797a): *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: Ders., *Sämtliche Werke*. Herausgegeben v. J. H. Fichte. Bd. 1, Berlin 1845, 417–449.
- (1797b): *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, in: Ders., *Sämtliche Werke*. Herausgegeben v. J. H. Fichte. Bd. 1, Berlin 1845, 451–518.
- Fink, Eugen (1988): *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana, Dokumente, Bd. 2/1)*, hg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht u.a.
- (2004): *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Herausgegeben v. Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München.
- (2004a): „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“, in: Ders.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Herausgegeben v. Franz-Anton Schwarz. Freiburg/München, 180–204.
- Fischer, Matthias (1985): *Differentielle Wissensfelder – einheitlicher Vernunfttraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*. München.
- Frank, Manfred (2007): *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main.
- Fulda, Hans Friedrich (1984): „Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel“, in: Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart, 13–34.
- Franchini, Raffaello (1984): „Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil“, in: Dieter Henrich, Rolf-Peter Horstmann (Hg.): *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart, 106–123.

- Gadamer, Hans-Georg (2010): *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 7. Aufl. Tübingen (= Gesammelte Werke, Bd. 1).
- Gaitsch, Peter (2008): „Sinn‘ als Grundbegriff einer Ersten Philosophie“, in: Günther Pöltner, Martin Wiesbauer (Hg.): *„Welten“ – Zur Welt als Phänomen*. Frankfurt am Main u.a., 147–160 [= Oberhofer 2008].
- (2010): „Husserls Phänomenologie in drei Perspektiven“, in: *Journal Phänomenologie* 34, 66–71.
- (2011a): „Der Sinn des Schematismus und der Schematismus des Sinns“, in: Matthias Flatscher, u.a. (Hg.): *Neue Stimmen der Phänomenologie. Bd. 1. Die Tradition / Das Selbst*. Nordhausen, 260–272 [= Oberhofer 2011].
- (2011b): „Wahrheit und Sinn. Zu einer möglichen Grundlegung philosophischen Urteils“, in: Sandra Lehmann, Sophie Loidolt (Hg.): *Urteil und Feblurteil*. Wien/Berlin, 21–38.
- (2012a): „Zwischen Widerlegen und Verweigern. Zum Vorbegriff einer ‚Logik der Philosophie‘“, in: Alfred Dunshirn, Elisabeth Nemeth, Gerhard Unterthurner (Hg.): *Crossing Borders. Grenzen (über)denken. Thinking (across) Boundaries*, <http://phaidra.univie.ac.at/o:128384>, 105–116.
- (2012b): „[Rez.] Alexander Schnell: *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*“, in: *Journal Phänomenologie* 38, 119–122.
- (2013): „„Philosophielogische‘ Potenziale in Schellings *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801)“, in: Violetta L. Waibel (Hg.): *Systembegriffe nach 1800*. Hamburg [in Vorbereitung].
- Ganty, Etienne (1997): *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Namur.
- Gerhardt, Volker (2002): *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*. Stuttgart.
- Gethmann, Carl Friedrich (1972): Art. „Erste Philosophie“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel, Sp. 727–729.
- Glatz, Uwe B. (2001): *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg.
- Gloy, Karen (2012): „Schellings Naturphilosophie. Grundzüge und Kritik“, in: Reinhard Hilt-scher, Stefan Klingner (Hg.): *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Neue Wege der Forschung*. Darmstadt, 85–102.
- Gondek, Hans-Dieter/Tengelyi, László (2011): *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin.
- Gracia, Jorge J. E. (2000): „Sociological Accounts and the History of Philosophy“, in: Martin Kusch (Hg.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht, 193–211.
- Grondin, Jean (2009): *Hermeneutik*. Aus dem Französischen übersetzt von Ulrike Blech. Göttingen.

Guibal, Francis (2011): *Le Sens de la réalité. Logique et existence selon Eric Weil*. Paris.

Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Im Anhang: „Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu ‚Erkenntnis und Interesse‘“. Mit einem Nachwort von Anke Thyen. Neuausgabe. Hamburg 2008.

– (1984): „Wahrheitstheorien“, in: Ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg 1980 (= Gesammelte Werke, Bd. 9).

– (1812): *Das Sein* (1812). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1978 (= Gesammelte Werke, Bd. 11).

– (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Hamburg 1992 (= Gesammelte Werke, Bd. 20).

– (1832): *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein* (1832). Hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg 1984 (= Gesammelte Werke, Bd. 21).

– (1994): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Hrsg. v. Pierre Garniron u. Walter Jaeschke. Hamburg.

Heidegger, Martin (1972): *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main.

– (1976): „Was ist Metaphysik?“, in: Ders.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 9), 103–122.

– (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5. Aufl. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 3).

– (1993): *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen.

– (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 3. Aufl. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 20).

– (1997): *Hegels Phänomenologie des Geistes*. 3. Aufl. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 32).

– (1999): *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. 3. Aufl. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 39).

– (2001a): „Die Sprache“, in: Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart, 12. Aufl., 9–33.

– (2001b): „Der Weg zur Sprache“, in: Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart, 12. Aufl., 239–268.

– (2002a): „Der Satz der Identität“, in: *Identität und Differenz*. 12. Aufl. Stuttgart 2002.

– (2002b): „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: *Identität und Differenz*. 12. Aufl. Stuttgart, 31–67.

- (2004): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 29/30).
 - (2007): „Zeit und Sein“, in: Ders.: *Zur Sache des Denkens*. Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main (= Gesamtausgabe, Bd. 14), 3–30.
- Henrich, Dieter (2011): *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*. München 2011.
- Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (Hg.) (1984): *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart.
- Hogrebe, Wolfram (1982): Rez. „Herbert Schnädelbach: Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, 289–293.
- Horstmann, Rolf-Peter (2004): *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 3. Aufl. Frankfurt am Main.
- Hösle, Vittorio (1998): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2., erw. Aufl. Hamburg.
- Husserl, Edmund (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. v. Stephan Strasser. Den Haag [= Hua I].
- (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. v. Karl Schumann. Den Haag [= Hua III/1].
 - (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag [= Hua VI].
- Jaeschke, Walter (2010): *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 2., aktualisierte Aufl. Stuttgart/Weimar.
- Kafka, Franz (1994): *Der Proceß*. Roman in der Fassung der Handschrift. Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1983): *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt.
- Kern, Iso (1962): „Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls“, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 24, 303–349.
- Kierkegaard, Sören (2005): *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. Hrsg. v. Hermann Diem und Walter Rest. München.
- Kisiel, Theodore (2006): „Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung“, in: Alfred Denker, Holger Zaborowski (Hg.): *Heidegger und die Logik*. Amsterdam u.a., 49–64.
- Kirscher, Gilbert (1989): *La philosophie d'Eric Weil. Systematicité et ouverture*. Paris.
- (1990): „Eric Weil et Socrate. Discussion et dialogue“, in: *Discours, violence et langage. Un socratisme d'Éric Weil?* Paris 1990, 235–257.
 - (1992): *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*. Lille.

- (1996): „Introduction à l'étude du discours d'Eric Weil sur la sagesse“, in: Gilbert Kirsch; Jean-Paul Larthomas; Jean Quillien (Hg.): *Cahiers Eric Weil V. – Eric Weil. Philosophie et Sagesse*. Lille, 117–136.
 - (1998): „Eric Weil (1904–1977). Der Philosoph in seiner Zeit“, in: *Politisches Denken. Jahrbuch 1998*. Stuttgart/Weimar, 91–107.
 - (1999): *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Villeneuve d'Ascq.
- Kirsch, Gilbert; Larthomas, Jean-Paul; Quillien, Jean (Hg.) (1996): *Cahiers Eric Weil V. – Eric Weil. Philosophie et Sagesse*. Lille 1996.
- Kreis, Guido (2010): *Cassirer und die Formen des Geistes*. Berlin.
- Krüger, Gerhard: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*. 2. Aufl. Tübingen.
- Kühn, Rolf/Staudigl, Michael (Hg.) (2003): *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg.
- Kusch, Martin (2000): „The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case Study and a Defense“, in: Martin Kusch (Hg.): *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht, 15–38.
- Lask, Emil (2003): *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Die Lehre vom Urteil*. Reprint. Jena (= Sämtliche Werke, Bd. 2).
- Levinas, Emmanuel (1998): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus dem Franz. übers. v. Th. Wiemer. Freiburg/München.
- Luft, Sebastian (2011): *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Lyotard, Jean-François (1983): *Le différend*. Paris.
- Marion, Jean-Luc (1992): „Le phénomène saturé“, in: J.-F. Courtine (Hg.): *Phénoménologie et Théologie*. Paris 1992, 79–128.
- (1998): *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. 2. Aufl. Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945/1966): *Phénoménologie de la perception*. Paris / deutsch: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Aus dem Französischen übersetzt von Rudolf Boehm. Berlin.
- (1968): *Résumés de cours: Collège de France 1952–1960*. Paris.
- Nagel, Thomas (1999): *Das letzte Wort*. Aus dem Englischen übersetzt von Joachim Schulte. Stuttgart.
- Novalis (1965): *Das philosophische Werk*. Hrsg. v. Richard Samuel. Stuttgart u.a.
- N.N. (1951): Protokoll der „Soutenance de Thèse“, in: *Revue de métaphysique et de morale* 56, 445–448.
- Oberhofer, Peter (2008): „„Sinn“ als Grundbegriff einer Ersten Philosophie“, in: Günther Pöltner, Martin Wiesbauer (Hg.): *„Welten“ – Zur Welt als Phänomen*. Frankfurt am Main u.a., 147–160 [= Gaitsch 2008].

- (2011): „Der Sinn des Schematismus und der Schematismus des Sinns“, in: Matthias Flatscher, u.a. (Hg.): *Neue Stimmen der Phänomenologie. Bd. 1. Die Tradition / Das Selbst*. Nordhausen, 260–272 [= Gaitsch 2011a].
- Orth, Ernst Wolfgang (2004): „Ernst Cassirers Konzeption der symbolischen Formung als humanistische Auslegung der Kultur“, in: Ders.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. 2., erw. Aufl. Würzburg, 338–358.
- (2010): „Die Kulturbedeutung der Intentionalität: Zu Husserls Wirklichkeitsbegriff“, in: Filip Mattens, Hanne Jacobs, Carlo Jerna (Hg.): *Philosophy, phenomenology, sciences. Essays in commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht, 559–571.
- Paetzold, Heinz (2002): *Ernst Cassirer zur Einführung*. 2., überarb. Aufl. Hamburg.
- Perelman, Chaïm (1978): „Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze“, in: Hans-Georg Gadamer, Gottfried Boehm (Hg.): *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M., 381–392.
- Perelman, Chaïm/Olbrechts-Tyteca, Lucie (1958): *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*. 6. Aufl. Bruxelles 2008.
- (2004): *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*. 2 Bde. Hrsg. v. Josef Kopperschmidt. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Perine, Marcelo (1991): *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Eric Weil*. Paris.
- Pöltner, Günther (1972): *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*. Freiburg/München.
- Quéré, François (2011): *Sur la Logique de la philosophie d'Éric Weil: Du spéculatif au politique*. Thèse, Université Charles-de-Gaulle Lille 3.
- Quillien, Jean (1970): „Discours et langage ou la ‚Logique de la philosophie‘“, in: *Archives de Philosophie* 33, 401–437.
- (1981): „De la sagesse comme fin de la *Logique de la philosophie*. Sens et présence, poésie et philosophie“, in: *Annali della scuola normale superiore di Pisa* 11 (4), 1223–1242.
- (1982a): „Heidegger et Weil, le destructeur et le bâtisseur“, in: *Cahiers philosophiques* 10, 7–62.
- (1982b): „La cohérence et la négation. Essai d'interprétation des premières catégories de la *Logique de la Philosophie*“, in: Gilbert Kirscher, Jean Quillien (Hg.): *Sept études sur Éric Weil*. Lille, 145–185.
- (1996): „L'idée de sagesse aujourd'hui“, in: Gilbert Kirscher; Jean-Paul Larthomas; Jean Quillien (Hg.): *Cahiers Eric Weil V. – Eric Weil. Philosophie et Sagesse*. Lille, 221–232.
- Quillien, Jean (Hg.) (1987): *Cahiers Eric Weil. – Eric Weil: L'avenir de la philosophie, Violence et langage. Huit études sur Eric Weil*. Lille.

- Ralfs, Günter (1931): *Sinn und Sein im Gegenstand der Erkenntnis. Eine transzendental-ontologische Erörterung*. Tübingen.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main.
- (2003): *Politischer Liberalismus*. Übers. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt am Main.
- Richir, Marc (2000): „Phänomenologisches und symbolisches Bewußtsein und Unbewußtes: Der Primärvorgang im Traum“, in: Ders.: *Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache*. Mit einer Einführung von Jürgen Trinks. Wien, 111–152.
- (2001): *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*. Wien.
- Ricœur, Paul (1969): *Le conflit des interprétations*. Paris.
- (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris.
 - (2004): „Sur la phénoménologie“ (1953), in: Ders.: *A l'école de la phénoménologie*. Paris, 159–185.
- Rilke, Rainer Maria (2000): *Duineser Elegien. Die Sonette an Orpheus*. Frankfurt am Main/Leipzig.
- Savado, Mahamadé (2003): *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie dans l'action*. Namur.
- Schaeffler, Richard (1995): *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg/München.
- (2008): *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. Geschichte und Gestalt einer Frage*. Freiburg/München.
- Scheler, Max (1925): *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. 2., durchges. Aufl. Berlin/München 1960.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1801a): „Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen“, in: *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben v. K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861, Abt. I, Bd. 4, 81–103.
- (1801b): *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben v. K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861, Abt. I, Bd. 4, 107–212.
 - (1802): *Fernerer Darstellungen aus dem System der Philosophie*, in: *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben v. K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861, Abt. I, Bd. 4, 335–510.
 - (1821): „Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft“, in: *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben v. K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861, Abt. I, Bd. 9, 209–246.
 - (1833/34): *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen. Wohl 1833/34*, in: *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben v. K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861, Abt. I, Bd. 10, 1–200.
 - (1842/43): *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie. Berliner Vorlesung, vermutlich Wintersemester 1842/43*, in: Ders.: *Sämmtliche Werke*. Herausgegeben v. K.F.A. Schelling. Stuttgart 1856–1861, Abt. II, Bd. 3, 1–174.

- Schnädelbach, Herbert (1977): *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*. Frankfurt/M.
- Schnell, Alexander (2011): *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*. Würzburg.
- (2007): *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble.
- Schuchter, Patrick (2003): *Der Weg des Denkens in die Gegenwart. Nachvollzug und Interpretation der Logique de la philosophie von Éric Weil*. Diplomarbeit, Innsbruck
<http://textfeld.ac.at/text/1233/>.
- Seel, Martin (2002): *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main.
- Staiti, Andrea (2009): „Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre“, in: *Husserl Studies* 25, 219–233.
- Tengelyi, László (2007): *Erfahrung und Ausdruck. Philosophie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht.
- Tugendhat, Ernst (1992): „Die sprachanalytische Kritik der Ontologie“, in: Ders.: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 21–35.
- Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*. Frankfurt am Main.
- (1995): „Ethik im Widerstreit der Diskurse“, in: Ders.: *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main, 265–283.
- (2006a): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main.
- (2006b): *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main.
- Weber, Max (1904): „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1985, 146–214.
- Weissmahr, Béla (1991): *Ontologie*. 2. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus logico-philosophicus*, in: Ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1, Frankfurt/Main.
- Zahavi, Dan (2009): *Husserls Phänomenologie*. Übers. v. Bernhard Obsieger. Tübingen.

Anhang I: Abstract

Die vorliegende Arbeit hat die von Eric Weil (1904–1977) stammende eigentümliche Gedankenfigur der ‚Logik der Philosophie‘ zu ihrem Thema. Sie bemüht sich im ersten Teil um eine sowohl systematische als auch geschichtliche Aufklärung dieses Gedankens und vollzieht im zweiten Teil eine Interpretation des von Weil unter diesem Titel vorgelegten philosophielogischen ‚Systems‘. Der den ersten Teil einleitende systematische Entwurf, der auf einer transzendentalphilosophischen Überlegung zum Phänomen der philosophischen Diskussion beruht, stellt den Begriff der Einstellung (*attitude*) als operativen Grundbegriff der Logik der Philosophie heraus und bestimmt die Logik der Philosophie demgemäß als eine Reflexion über die Einstellungsgebundenheit des Denkens. Die auf diesem „Vorbegriff“ der Logik der Philosophie aufbauenden philosophiegeschichtlichen Studien zeigen, auf welche Weisen das Grunddatum der Einstellungsgebundenheit in der Philosophie seit Kant integriert oder externalisiert wurde. Auf diesem Wege bildet sich eine „Vorgeschichte“ der Logik der Philosophie heraus, in der sich die Einsicht in die Einstellungsgebundenheit des Denkens insbesondere in der Aufgabe einer phänomenologischen Sinnanalyse konkretisiert. Die im zweiten Teil gebotene Interpretation von Weils System der philosophischen Kategorien und Einstellungen stellt sich daher als eine phänomenologische „Relektüre“ dar, die sich von den gängigen ‚neukantianischen‘ Lesarten kritisch abhebt. Auf diese Weise zeigt sich Weils Logik der Philosophie allgemein als ein System der dialektischen Erfahrung des Denkens, in dem sich eine Phänomenologie des sich bildenden kohärenten Sinns kristallisiert. „Sinn“ erweist sich darin nicht nur als die grundlegende kategoriale Form der Philosophie, sondern zugleich auch als das Urphänomen, an dem der philosophische Diskurs teilhat. Die philosophieologisch vertiefte Einsicht in die Korrelation von Einstellung und Sinn gibt den Blick frei auf eine erweiterte phänomenologische Methodenlehre, die die begriffliche Anstrengung des Philosophierens als Einstellungserhellung und als Vorbereitung eines Einstellungswandels verständlich macht.

The subject of this doctoral thesis is Eric Weil’s (1904–1977) particular thought of a *logic of philosophy*, set forth in the book of the same name in 1950. The first part aims to be a systematic and historical clarification of that thought, whereas the second part tries to give a new interpretation of Weil’s meta-philosophical system. This systematic approach introduces some transcendental considerations concerning the phenomenon of the philosophical discussion as such and highlights the Weilian notion of „attitude“ as a key-concept of the „Logic of Philosophy“. Accordingly it specifies Weil’s work as a reflection on the „attitude-dependence“ of philosophical thought. The philosophico-historical investigations of the first part show how the basic assertion of the „attitude-dependence“ throughout the history of philosophy beginning with Kant was either integrated or externalised in the respective philosophical approaches. By tracing the presuppositions concerning the „attitude-dependence“ of thought in the works of various thinkers, the task of a phenomenological analysis of sense manifests. The interpretation of Weil’s system of the philosophical categories and attitudes offered in the second part, presents itself as a phenomenological rereading. This phenomenologically „enriched“ reinterpretation sets my thesis critically apart from the prevalent „neokantian“ interpretations of Weil’s „Logic“. Weil’s thinking is thereby shown to be a system of the dialectical experience of thought, in which a phenomenology of the self-forming coherent sense can be brought to light. „Sense“ then proves to be not only the underlying categorical form of philosophy, but also the foundational phenomenon on which the philosophical discourse relies. The most significant insight brought about by the meta-philosophical investigations of Weil, which reveals the correlation between attitude and sense allows for an „expanded“ phenomenological methodology. This methodology renders the conceptual endeavours of a philosophy intelligible, the task of which is to clarify one’s own attitude and allow for a potential change of said attitude.

Anhang II: Curriculum Vitae

Mag. Peter Gaitsch (geb. Oberhofer)
Email: peter.gaitsch@univie.ac.at

Schulischer und beruflicher Werdegang

06/1996	Matura (mit gutem Erfolg) am Bundesgymnasium Dornbirn.
10/1996 – 01/2004	Studium der Philosophie, der Deutschen Philologie und der Alten Geschichte/Alttertumskunde an der Universität Innsbruck und am Centre Sèvres (Paris).
11/1999	Baccalaureatum philosophiae (magna cum laude) am Institutum Philosophicum Oenipontanum.
01/2004	Abschluss (mit Auszeichnung) des Diplomstudiums Philosophie (kath. Fak.) an der Universität Innsbruck, mit einer vergleichenden Arbeit über den Begriff des politischen Handelns bei Hannah Arendt und John Rawls.
03/2004 – 04/2013	Doktoratsstudium Philosophie an der Universität Wien.
07/2006	Zuerkennung eines 2-monatigen Stipendiums für kurzfristig wissenschaftliche Arbeiten im Ausland (Universität de Lille 3, Frankreich) von der Universität Wien (nicht angetreten).
10/2007 – 09/2009	Angestellter des Studienservicecenters Philosophie und Bildungswissenschaft an der Universität Wien (Support des Studienprogrammleiters).
09/2009 – 09/2013	Universitätsassistent (prae doc) am Institut für Philosophie der Universität Wien.